Twitter: @abdulllah1994

الكتاب الخامس عشر
٢٩/٩/٢٠١٧
فلسفة وأديان

فلسفة حضارات العالم

نظريات الحقيقة وتأويلها

د. أنطون غرابنر هايدر

ترجمة

د. جورج كتورة

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID AL MAKTOUM FOUNDATION

EAST WEST PUBLISHING
شرق غرب للنشر

د. أنطون غرابنر هايدر

فلسفة حضارات العالم

نظريات الحقيقة وتأويلها

ترجمة

د. جورج كتورة

تدقيق

مركز ديوان للترجمة

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

EAST WEST PUBLISHING
شرق غرب للنشر

Twitter: @abdulllah1994

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الألماني:

Philosophie der Weltkulturen
Anton Grabner-Haider

حقوق الترجمة العربية مرخّص بها من الناشر:
Marix Verlag GmbH, Wiesbaden 2006 ©
All rights reserded
Arabic Copyright © East West - Diwan Al-Masar, Baghdad 2010

Twitter: @abdulllah1994

الطبعة الأولى، 2010م

ISBN: 978-9948-15-213-2

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

tarjem@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae

جميع الحقوق محفوظة للناشر
مؤسسة شرق غرب - ديوان المسار للنشر

EAST WEST PUBLISHING
شرق غرب للنشر

eastwest@diwanalmasar.com
www.diwanalmasar.com

Headquarters:
Diwan Cultural Center
Haifa Street, House No. 1
Iraq - Baghdad

Berlin Office:
West-östlicher Diwan e.V.,
Giesebrechtsraße 3,
D-10629 Berlin
E-mail: eastwest@diwanalmasar.com
www.diwanalmasar.com

التوزيع في الوطن العربي والعالم:
مؤسسة الدوسري للثقافة والإبداع

Al Dosari
Tel.: 00973 1 756 4030
Fax: 00973 1 756 4060
P.O.Box: 18361 Manama
Kingdom of Bahrain
www.aldosariculture.com

جميع كتبنا متوفرة على شبكة الإنترنت: نيل وفرات.كوم:
www.neelwafurat.com

إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ومؤسسة شرق غرب - ديوان المسار للنشر غير مسؤولتين عن آراء وأفكار المؤلف. وتعبّر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة أن تعبّر عن آراء المؤسستين.

Twitter: @abdulllah1994

رسالة مؤسسة محمد بن راشدآل مكتوم

عزيزي القارئ،

إن كان الحلم في حد ذاته أمراً مشروعاً، فإن الأكثر إلحاحاً في ظل التحديات التي تواجه واقعنا العربي، هو العمل على تحويل الحلم إلى مشروع حقيقي على الأرض. وإذا كان العصر الذي نعيش فيه يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، فإن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ترى إلى الترجمة باعتبارها جسراً لاستيعاب المعارف العالمية واللحاق بالعصر.

لقد عبّر صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي عن مدى الحاجة للتعامل العاجل مع مقتضيات العصر عندما قال: «إن أهم ما في الاقتصاد الجديد هو الفكرة التي تنفّذ في وقتها». وعليه فإن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم تعتقد بحزم أن إحياء حركة الترجمة العربية، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، هي فكرة حان وقتها، ولا يجوز تأخيرها.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص في العام الواحد، بينما تنتج دول منفردة في العالم من حولنا أضعاف هذا الرقم.

Twitter: @abdulllah1994

في ظل هذه المعطيات أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم»، بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر ترجمة تلك الأعمال إلى العربية. ومن أهداف البرنامج أيضاً العمل على إبراز الوجه الحضاري للأمة عبر ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية في خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد. وما الكتاب الذي بين يديك، عزيزي القارئ، إلا دفقة في نهر معرفي نأمل أن يجري غزيراً ليروي الظمأ، ويسقي بساتين النهضة العلمية، وصولاً إلى التنمية الشاملة في الوطن العربي.

إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم على ثقة بأن هذا الكتاب سيكون بمثابة خطوة إلى الأمام في سبيل تحقيق رسالتها الكلية، المتمثلة في تمكين الأجيال المقبلة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار النيّرة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، بالإضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم» والبرامج الأخرى لمؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، يرجى زيارة الموقع الإلكتروني:

www.mbrfoundation.ae

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

Twitter: @abdulllah1994

عن المؤسسة:

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة شخصية من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم، نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، الذي خصص للمبادرة وقفاً قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار). وجاء الإعلان عن تأسيسها في كلمة سموّه أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت، الأردن في أيار/ مايو 2007.

تهدف مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي من امتلاك المعرفة وتوظيفها لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة نابعة من الواقع المحلي، للتعامل مع المشكلات التي تواجه مجتمعاتهم. ولتحقيق هذا الهدف، حدد سموّه ثلاثة قطاعات استراتيجية لعمل المؤسسة، وهذه القطاعات هي: المعرفة والتعليم، والثقافة، وريادة الأعمال وفرص العمل.

Twitter: @abdulllah1994

Twitter: @abdulllah1994

الفهرس

تمهيد 11

فلسفة ثقافية (أنطون غرابنر ـ هايدر)................................ 15

الفلسفة الهندية (هايكة ميخائيل ـ هورمان)............................ 23

الفلسفة الصينية (أنطون غرابنر ـ هايدر) 65

الفلسفة اليابانية (أنطون غرابنر ـ هايدر) 121

الفلسفة البوذية (هايكة ميخائيل ـ هورمان)............................ 171

الفلسفة اليهودية (أنطون غرابنر ـ هايدر) 217

الفلسفة المسيحية (رينهولد استرباور)................................. 257

الفلسفة الإسلامية (كارل برنر) 291

الفلسفة الأوروبية (أنطون غرابنر ـ هايدر)........................... 329

التاريخ المختصر للمنطق (بيتر باير).................................. 399

الفلسفة الأفريقية (شيبوزي أودياني) 409

فلسفة أميركا اللاتينية (راوول فورنات - بيتنكور وهانس شيلكسهورن)... 423

Twitter: @abdulllah1994

Twitter: @abdulllah1994

تمهيد

فـي زمن عولمة متقدمة اقتصادياً وسياسـياً، يـزداد اهتمامنا لتوضيح عالم الحضارات الغربية وتوجهات حياتها. نسافر إلى بلدان غربية او نقيم علاقة معها بواسـطة الإنترنـت. بذلك نقع على نمـوذج تفكير غريب عنا. وفيمـا بعد نتعرف وبمزيد من الاهتمام إلـى الديانات والطقوس، بل وإلى فلسفة عوالم الحياة الغربية وروحانيتها. لقد دخلنا ومنذ زمن طويل حواراً ثقافياً.

الكتاب الذي بين أيدينا محاولة لعرض الأسس الفلسفية لحضارات العالم الكبرى بطريقة إجمالية ومكثفة. لذلك سنستعرض أولاً مسائل تتعلق بتفسـير العالم، وتوجهات الحياة واكتسـاب المعرفة، والحياة الاجتماعية وبنيـة اللغة. بدأت كل حضارة في زمن ما، بالتأمل بتفسـير العالم وشـكل الحياة والتفكر بهما نقدياً. تشكل النقلة من التفسير الأسطوري للعالم إلى التفكير العقلاني المكثف بداية الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة.

بشكل عيني سيصار لاحقاً لإثارة السؤال حول الموضوعات التالية، نظرية المعرفة، فلسـفة الطبيعة، الأنطولوجيا، الماورائيات، فلسـفة الدين، الأخـلاق وفلسـفة الأخلاق، المنطق وفلسـفة اللغة، الفلسـفة الاجتماعية وفلسـفة الحضارة، وسيصار لمناقشتها على مستويات عقلانية مختلفة. ان الالتقـاء مـع حدود مختلفة قـد حتّم بدرجة أولى تحديـد الحدود بوضوح والتأمـل الذاتـي الملح بدرجـة ثانية. باسـتمرار نصادف تبادلاً بين تفسـير

Twitter: @abdulllah1994

العالـم وتوجهات الحياة، أمـا الحضارات ذات النقـاء الإثني فلا نصادفها في أي مكان.

فـي العصر الحاضـر دخلت أوروبا أيضاً ومنذ زمـن طويل في حوار أو «تعـدد حوار» (جـاك داريدا) الحضارات، يتشـكل هذا الحوار بشـكل مكثف جداً بالالتقاء مع ثقافات شرق آسيا (الهند، الصين، اليابان). يؤدي كل تبادل مع الغريب إلى جعل الفكر الخاص نسـبياً في نقطة انطلاقه وفي نتيجته. فالقول باحتكار تفسير العالم قد أخذ يتناقص. نشهد حالياً إمكانية فعلية لتبادل متقارب وله القيمة الفكرية نفسها وتفسيرات العالم وتوجهات الحياة، ما يمكن ان يوصل جميع المشاركين فيه إلى غنى ثقافي، اقتصادي وسياسي قوي.

بهدف دفع الحوار الفلسـفي حول حضارات العالم خطوات صغيرة إلـى الأمـام، فهذا مـا يطمح هـذا الكتـاب إلى تحقيقـه. فهو يعكـس أولاً إمكانيات وحدود التبادل مع التفسـيرات الغربيـة للعالم ولنظم القيم. إلى ذلك سـيصار إلى عرض النظريات الفلسـفية في حضارات العالم بشـكل واضـح ومتماسـك. فقـد بـذل كل الكتّـاب جهودهـم لجعـل اللغـة عامة ومفهومة وفي اختيارهـم للموضوعات الأكثر أهمية. مع لودفيغ فيتغنشتاين كان ثمة قناعة تقول بإمكانية عرض الموضوعات المعقدة بطريقة بسـيطة، إذا ما كان يقدّر لها أن تُفهم في جوهرها.

إلى جانب ذلك، يبدو من المصادفة بمكان أن تكون كل تفسيراتنا للحيـاة وكل أنظمتنا الفلسـفية نابعة من مسـتويات ثقافية ومن «أشـكال حياة» عينية، على أن تحقق في الوقت نفسـه إسـهاماً أساسـياً في تشكيل «عوالـم الحيـاة». تتحكـم وجهات النظـر الخاصـة بالفلسـفة الذرائعية (شـارل س. بيـرس، وليـم جيمـس، جون ديـوي) بأشـكال عرض هذا الكتاب.

ثمة قناعة قوية تمثل هنا، أن يصار لإقامة فهم متبادل في سياقات شاملة من فكر اجتماعي مسؤول وحياة متكافلة. ربما يتاح لنا بذلك بدء طريق لا

Twitter: @abdulllah1994

يكون فيها الغريب مصدر قلق لنا، حيث لا يتوجّب علينا الدفاع عمّا يخصنا بوصفه الاحتكار المطلق. بعض مفكرين مما بعد الحداثة اليهود أمثال ج. ف ليوتارد J.F Lyotard وجاك داريدا J.Derrida وإيمانويل لفيناس، E. Levinas قد أمدوا نظام الحياة بعد تجارب مريرة تتعلق بثقافتهم بدفعات قيّمة، وهذا ما يمكننا أن نفهمه بدورنا بوصفه هدية لثقافة شاملة ذات أشكال حياة متعددة.

غراس، كانون الثاني 2006

Twitter: @abdulllah1994

Twitter: @abdulllah1994

فلسفة ثقافية

أنطون غرابنر ـ هايدر
Anton Grabner- Haider

ما هي الفرضيات العينية اللازمة لفكر ولفهم ثقافي؟ من أجل ذلك يجب إيجاد شيء مثل الثوابت البيولوجية، الانفعالية المعرفية والثقافية. فنحن نتعرف بادئ الأمر لدى جميع الناس والثقافات على بُنى عقلية تتعلق بتفسير العالم ونظام الحياة. فبدون هذه البُنى ربما ما كان ليقدر للمجموعات الإنسانية أن تستمر على قيد الحياة. مما لا شك فيه أن العقلانية العملية والنظرية ستتشكل بطرق شديدة الاختلاف.

وإلى الثوابت البيولوجية والانفعالية تنتمي الحاجة الشديدة للبقاء وتفتح الحياة. فالناس في كل الثقافات يريدون التعبير عن مشاعرهم المعاشة والاتصال مع الآخرين، كما هم يريدون أيضاً قيادتهم وتوجيههم عبر قدراتهم العقلية (العقل الانفعالي). إذ هم يشعرون بالحاجة الأولية في تبادل المعيش، وما يشعرون به وما يفكرون به. نتيجة ذلك تتكون أشكال تواصل شديدة الاختلاف، إذ لا حفظ لبقائهم إلا وسط المجموعة.

ثم إن البشر الأُول قد عاشوا ضمن مجموعات صُغرى من الصيادين، القطّافين وصيادي الأسماك، ثم ضمن مجموعات اكبر من البدو الرعاة ومربي الماشية، ولاحقاً ضمن مجموعات منتظمة من المزارعين الصغار والكبار. أياً كان مستواهم الثقافي أحس البشر بالحاجة لتنظيم حياتهم،

Twitter: @abdulllah1994

وبالحاجة لإعطاء سلوكهم معنى، ووضع قواعد لتصرفاتهم والإقرار بدلالة تطاول كامل وجودهم البشري. في الحضارات المبكرة تولى الشامانيون والكهان ومنشدو الطقوس وكبار المعلمين هذه الوظيفة، لاحقاً تولاها الزعماء والكهنة. لقد رووا الأساطير الصغيرة والكبيرة معبّرين بذلك عن مصدر الحياة وعن السبب الذي يحيا البشر لأجله.

بذلك قدم التفسير الأسطوري للعالم لأناس الثقافات الأولى توجهاً واضحاً في الحياة، لقد اعترف لبعض مجالات عالم الحياة بدلالات ما. وفي الوقت نفسه أعطى هذا التفسير كل تجارب الأفراد الحياتية معنى ووجه سلوكهم نحو أهداف حياتية معينة. إلا أن التفسير الأسطوري قد ترافق باستمرار مع السلوك الشعائري، ومن خلال الاثنين معاً اكتسب الناس معنى البقاء على قيد الحياة في ظل شروط حياة صعبة.

بإمكاننا أن نقول أيضاً، إن التأويل الأسطوري للعالم وإن السلوك الشعائري يؤلف بين المجموعات ويجعلها تالياً قادرة على البقاء. إذ يعبر الناس باستمرار من خلال ما يروون من أساطير وما يقومون به من شعائر عن حالتهم الشعورية، فهم يوصلون بذلك الشعور بالقلق والحزن والذنب وكذلك الشعور بالفرح بالحياة والشهوة والعطف. عبر هذا التواصل الانفعالي يقوي الأفراد صورة الذات فيهم ومشاعرهم الخاصة أيضاً.

ثم إن التأويل الأسطوري للعالم يتضمّن باستمرار وبشكل ظاهر عناصر وبُنى عقلانية حتى لو أمكن اعتبار فرضياته الأساسية ما قبل عقلانية. ذلك أن الصور الأسطورية غالباً ما تدمج ببعضها بشكل عقلاني. فالعقل الانفعالي هو الذي يدير التشكل العيني للحياة ويعطيه صورته. إلا أنه لا يمكننا استخلاص فرضيات تأويل العالم الأساسية عن طريق العقل، إذ يفترض أن وراء عالم الأشياء والموضوعات المحسومة ثمة عالم موجود هو عالم القوى الخفية وجوهر الروح الذي يؤثر في عالم الإنسان.

Twitter: @abdulllah1994

عبر الأساطير يعبّر البشر عن مجال غير المحسوس حقاً، إذ يتحدثون عن قوى وقدرات لا تُرى عن جوهر روحي وحقيقة إلٰهية. بالنسبة لهم يوجد خارج العالم المنظور مجال ما ليس منظوراً، مجال الأكبر والأقوى، والقدّيسين والآلهة. وإلى هذا المجال يتوجهون في حكاياتهم الأسطورية وفي تصرفاتهم الشعائرية. بذلك تأخذ حياتهم توجهاً واضحاً وميزة ثابتة توضح السلوك الصالح من الخاطئ.

إبّان التطور الثقافي يطلق رواة الأساطير والمعلمون القدامى باستمرار بنى عقلانية واضحة ونماذج تأويل. فهم يسألون عما كان في أصل عالم الإنسان، ولماذا تتحرك الكواكب بانتظام، وأين يذهب الإنسان بعد الموت. بذلك ينظرون باستمرار وبوضوح إلى عالم حياة الأشياء والأغراض الفعلي الخاص بهم وفي الوقت نفسه تدخل الجواهر الإلهية إلى الخلفية.

تلك كانت بدايات التأويل الفلسفي للعالم بالمعنى الضيق للكلمة، وبذلك أخذت العناصر المعرفية والعقلانية في الازدياد. شكلت الأسطورة ولوقت طويل إطار التوجه، ومع ذلك فقد فتحت مجالاً رحباً للنظرة الواقعية للعالم ولتأويل عقلاني للوجود. ثم إن بعض معلمي الحكمة قد طرحوا السؤال حول «المادة الأولى» التي يمكن لسائر المواد الأخرى أن تكون قد وجدت منها. أو هم قد طرحوا السؤال عن قوى «الطبيعة» التي تسبّب سيرورة الحياة.

يعزّز التفسير العقلاني للعالم النظرة الواقعية لعالم حياة الإنسان، الكون الأصغر وعلى عالم الكواكب الأكبر أيضاً. إذ يطرح التفسير العقلاني السؤال حول الزمان والمراحل الزمانية، حول المكان والعناصر المادية، وفي الوقت نفسه يشرع بتأويل الوجود البشري باستخدام الأعداد الحسابية. ففي هذا الوقت تكوّنت وفي العديد من الثقافات أنظمة كتابة باعتبارها نظام علامات، وذلك بهدف تثبيت تفسير العالم لزمن أطول ولجعل التواصل داخل المجموعات تواصلاً أفضل.

Twitter: @abdulllah1994

ونحـن بإمكاننـا أن نتعـرف بـادئ ذي بدء إلـى بدايات الفلسـفة من الزمـن التاريخي الذي اسـتخدم فيه أنظمة الكتابـة. إذ إن الحضارات التي لم تعرف الكتابة لا نعرف منها إلا تفسيرات العالم التي نقلت شفوياً والتي تم تناقلها عبر أجيال عديدة. وبسـبب اختلاف مسـتويات الثقافة وأشـكال الحياة وشـروط الوجود الإنسـاني فقد تم طرح تفسيرات عالم مختلفة. إذ نحن نملك إمكانيات كثيرة لنعطي وجودنا معنى ودلالة.

ثمة ثقافات كثيرة عاشت تبادلاً اقتصادياً مع شعوب غريبة، ما يجعل تبـادل تفسـيرات العالم ممكناً بشـكل واضح. ففي الوقـت الذي انضوت فيـه مجموعات صغيرة وعشـائر إلـى وحدات أكبر (شـعوب، ممالك) أو أن هـذه قد وحّدتها معها عنوة، توزعـت تأويلات العالم التي يقول بها من هم الأقوى على أمكنة حياة أكثر اتسـاعاً. ذلك أن للسـيادة هدفاً يقوم على توحيد تأويلات العالم والحياة.

منـذ القرنيـن التاسـع عشـر والعشـرين شـرّعنا فـي أوروبا وبشـكل قـوي عملية تبـادل ثقافي مـع تأويـلات غريبة عنّـا. كانـت العلاقات أول الأمر علاقات سياسـية واقتصادية وفي سـياق السـلطة الاستعمارية أغلب الأحيان، ما سـاعد على توسيع أفق تفكيرنا. في هذه العملية اتخذنا أغلب الأحيان دور المنتصرين، وقد بقينا من يعلـم بشكل أفضل. ومنذ نهاية عصر الاسـتعمار تغيرت طريقة رؤيتنا للحضارات الغربية وإن ببطء، بل إن عدداً من الفلاسفة قد شرع بالتخلي عن موقف المنتصر.

ونحن نعلم أنه لا يمكننا التقدم في الحوار ما بين الحضارات إلا حين نتحول إلى نقاش نكون فيه على قدم المسـاواة. إذ فقط حين نضع أنفسـنا على درجة متساوية من تكافؤ الحياة، يصبح بالنسبة لنا التبادل الاجتماعي والثقافـي مع عوالم الحيـاة الغريبة ممكناً. إلا أن الاعتـراف بالتكافؤ يعني احتـرام تأويلات العالـم الغريبة، ولا يعني التفكير بوتيرة متشـابهة. مما لا شـك فيه أن مبدأ التكافؤ المنهجي في الحوار المفتوح والتعليمي سيجعل من تأويل حياتنا الخاصة التي قد درجنا عليها حتى الآن أمراً نسبياً.

Twitter: @abdulllah1994

إلا أن التخاطب التعليمي لا يقود بأي حال من الأحوال إلى نسبية الثقافة التي يتخوف منها كثيرون، إذ سيتعلق الأمر آنذاك وفي الوقت نفسه بقيم التعايش البشري الأساسية والأكيدة. ثم إن السعي للاقتراب من حقيقة وجودنا بحد أقصى، هو سعي لن يتوقف إطلاقاً. ذلك أن قيم الحياة الاجتماعية الأساسية هي نتيجة سيرورة تعلم صعبة ونتيجة تطور ثقافي طويل. وبعد تأمل دقيق تبدو هذه القيم الأساسية التي نعرفها في جميع الثقافات قيماً متشابهة جداً. فالأرجح أن الثقافات ما كانت لتعيش وتستمر مع قيم أساسية أخرى.

هكذا لا تكون القيم الاجتماعية الأساسية في الحوار البين – ثقافي في متناولنا. ومع ذلك فإنه يمكننا أن نشهد في مجال تأويل العالم ومجال توجه الحياة تنوعاً أكبر مما كان يعتقد حتى الآن. ما يعني أنه سنكون ملزمين أن نوضّح كل المسائل الفلسفية على ضوء الثقافات الغريبة[1].

خطوة خطوة تعلمنا نحن في ثقافتنا الغربية، أن نتخلى عن الحق باحتكارنا تفسير الحياة وتأويل العالم، وأن نتخلص من شعورنا بالتفوق في ما يخص توجيه الوجود (الإنساني). لم يعد الغريب يسبب لنا قلقاً شديداً، حين يكون علينا أن نتعامل معه عن كثب. لقد بدأنا نرى الاختلافات في تأويل العالم بوضوح وأن نحاجج في هذه الاختلافات بشكل سليم. وقد تسنّى لنا أن نعرف أن حوارنا أو حواراتنا مع الثقافات الغريبة يغني توجيه عالمنا، إذ يتيح لنا إمكانية النظر إلى الوجود بطريقة جديدة.

كما بتنا نفهم لماذا كان الغريب مصدر قلق لنا في البداية حين كنّا نلتقي به، إذا هو يهدد أولاً ما تعلمناه من تأويل للحياة في الثقافة الغربية. بادر مفكرون يهود قبل سواهم التفكر بقوة حول الغريب وحول الآخر، لا سيما الذين عاشوا بعد صدمة الهولوكوست. ذلك أن أوائل المفكرين بالمذبحة الكبرى قد قصدوا «حرب الأضداد» الماورائية (مارتن هيدغر) و«سياسة العدوان» (C. Shmitt) التي أوصلت إلى دمار الغريب ودمار النفس. كان على الماورائيات أن تبرّر التصرف المدمّر للذات.

Twitter: @abdulllah1994

هكذا رأى جان فرنسوا ليوتارد (توفي عام 1998) في الثقافة اليهودية «الآخـر» إزاء الماورائيات الأوروبية. هذه الثقافة القابلة للانجراح قاومت سلطة الأمر الإداري الكلي وأولت عنايتها ما لا يقبل الوصف، ما لا يمكن تكويـن مفهوم عنه. فالهولوكوسـت أو المحرقة همـا بمثابة الأمر الإداري الناجم عن سلطة لا يريد أحد الاعتراف بها. إلا أن مطلقية الوجود الإنساني قد بدت باسـتمرار بمثابة ما لا يقبل وصفاً ولا يمكن وضع أسـس له، فهو لا يحتفظ بكامل مشـروعيته إلا ضمن الواجـب الأخلاقي. يمكننا تقريب هذا المطلق من خلال تعددية «ألعاب اللغة» الممكنة (لودفيغ فيتغنشتاين) و«الخطابات»، وهو يظهر نفسه لنا عبر الحدث.

إننـا ندرك المطلق في الوجود الإنسـاني فقط من خـلال عدم قابليته للتوصيـف، مـن خـلال كمونـه وغيابـه. ونحن نصـادف آثاره مـن خلال احـداث التاريخ الإنسـاني ومن خلال صـور الدين. مع ذلـك فنحن نفهم أثر ما لا يمكن تسـميته بوصفه واجباً لا مشـروطاً تجاه البشر العينيين بيننا، يتعلق ذلك بحقوق الإنسان العامة وغير الخاضعة للتجزئة. بالاستماع إلى الغريب فقط يفقد الفرد قلقه على حياته ويصبح قابلاً للأخذ ببعد جديد في تأويل الوجود البشـري. بدءاً من هذه النقطة يصبح الغريب فاعلاً في إغناء هويته وتقويتها[2].

بـدوره تفكر جاك داريدا (توفي عـام 2004) بعدم انتمائه إلى الأدب الأوروبـي. ولذلـك فهو يظهر سـوء تقدير أساسـي تجـاه كل منطق يتعلق بالملكيـة وبالهوية، إذ يعمل هذا باسـتمرار على اسـتبعاد الغريب، بوصفه يهوديـاً عـاش داريدا ذاتيـة لا ماهوية، تتجلى في ممارسـة الختان الرمزية. هكـذا عـاش فـي التوتر المسـتمر بيـن المنفـى والإقامـة في الوطـن، بين الانجراح والشفاء، بين السيادة والعبودية. حتى يتحاشى هذا التوتر كان لا بد من هدم نماذج التفكير القديمة الخاصة بالهوية وبالتفوق (التفكيك).

التـزم العديد من مفكـري ثقافة ما بعد الحداثة سـيرورة "التفكيك"، حيـث ما زالت أشـكال تفكير جديدة قيد التشـكل. ثمة طـرق مفتوحة في

Twitter: @abdulllah1994

تفسير العالم تدخل هنا حقل نظرنا، وكثرة «عوالم الحياة» الثقافية تقودنا إلى تعددية إمكانية تفسير الوجود البشري، إلى «تعددية معنى» الوجود البشري. وبناء برج بابل ليس إلا الركن السحيق في قدمه لكثرة جديدة في تفسيرات الحياة وتوجهات الوجود البشري. ولا بد اليوم لفكرة «الاصطفاء» الدينية القديمة أن تتوسع لتطاول كل الناس، وكل الشعوب والحضارات. وحدها الديانة، التي تتنازل عن صور ما هو إلهي، تظل في ظل شروط الفكر ما بعد الحداثي قادرة على النقاش[3].

وبدوره أيضاً تأثر إيمانويل لفيناس (توفي عام 1995) من تدمير الغريب في الهولوكوست بشكل عميق. فمنذ هذا الحدث الحاسم في تاريخ الإنسانية رأى في اتيقيا الواجب (الينبغي) «الفلسفة الأولى»، لا في الأنطولوجيا والماورائيات التي أسيء استخدامها في عملية التدمير. تتقدم العلاقة الأخلاقية مع الآخرين أي شكل من أشكال المعركة الميتافيزيقية والفيزيائية. باستمرار تضع هشاشة الآخرين تركيبتي الخاصة بوصفي ذاتاً موضع تساؤل. وبالتالي تتقدم المسؤولية عن الآخر باستمرار على استقلالية التحديد الذاتي. والعلاقة مع الإلهي تتحقق فقط عبر علاقتها مع الآخر (الأخ الإنسان) العيني.

طالما كان تقسيم البشر إلى أصيلين (أهليين) والى غرباء سبباً ممكناً للحروب. وإذا ما أمكن أن ينظر إلى العالم من منظور الغريب، حينها سيكون تجنب المعركة ممكناً. إن الانهمام باللانهائي يظهر نفسه عند اللقاء مع الآخر العيني، ومع الغريب أيضاً. والتوجه نحوه يعبّر عن الانهمام بالإنسانية جمعاء. لذلك على الدين الذي بلغ سن الرشد أن لا يتهرب من الغريب، بل بإمكانه ربما أن يبدأ بفهمه، وأن يتحمل بذلك المسؤولية عن الكل. وحده حب القريب والغريب يوجد الأزلي ويتجاوز شكل الاستقلالية الأناني[4].

على دوافع مفكري ما بعد حداثة الثقافة اليهود دفع الكتاب حول حوار الثقافات على صعيد الفلسفة. يلي ذلك بتصوره فرضيات الفلسفة

Twitter: @abdulllah1994

الذرائعيـة الاساسـية والأنتربولوجيا الثقافية الحديثة، التي تنمي باسـتمرار تفسـيرات حياتنـا عبر اشـكال حيـاة وعوالـم حيـاة، والتي تطبع باسـتمرار تشكلات وجودنا الإنساني وتشـكله في الوقت نفسه. يمكن التعرف على دلالات المفاهيم الغريبة وعلى ألعاب اللغة في سـياق الاستعمال اللغوي فقط، ومن الحياة ومن عالـم الحياة أيضاً (لودفيغ فيتغنشـتاين). لدينا اليوم حافز شديد للتعرض بحشرية كاملة وبجهوزية علمية للغريب.

الهوامش :

(1) F. Wimmer: Interkulturelle Philosophie. Wien 2005, 13-21

(2) J. F.Lyotard: Der Widerstreit.München 1987, 33-40,
نفسه : Das postmoderne Wissen.Wien 1986,
نفسه : Ein Bindestrich. Düsseldorf 1995.

(3) J. Derrida: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt 1976, 45-60
نفسه : Interpretation at war. Wien 1997.

(4) E. Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Freiburg 2002, 67-78,
نفسه : Schwierige Freiheit. Frankfurt 1992,
نفسه : Ethik und Unendliches. Graz 1986,
نفسه : Die Spur des Anderen, Freiburg 1999.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة الهندية

هايكة ميخائيل- هورمان
Heike Michael – Hurmann

مقدمة

يصعب إخضاع الفلسـفة الهندية – كما هو الحال بالنسبة للعديد من الأمور في الهند – لترتيب تاريخي أكيد. صحيح أن ثمة مصنفات فلسـفية كانت متوارثة منذ زمن قديم، وهي تلخّص النظريات الفلسـفية المعروفة، مثـل «جـدول الأنظمـة السـتة» (Saddars' anasamuccaya) مـن تأليف هاريبهـادرا (قرابـة القـرن الثامـن بعد الميـلاد)، أو «جـدول كل الأنظمة» (Sarvadars' anasamgraha) تأليـف سـايانا مادافـا (قرابة القـرن الرابع عشـر بعد الميلاد) والتي تقدم المادة الفلسفية الغنية بشكل طريف. كذلك نجد في بعض المدارس لوائح تعليمية وسـيراً لزعماء المدارس ما يسـمح بوضـع ترتيب نسـبي علـى الأقل. ومع ذلـك فمن الصعب فـي العديد من الحالات إقامة ترتيب زمني أكيد بإطلاق.

بالرغـم مـن هـذه المشـاكل بالإمـكان اسـتناداً إلـى المضمـون تحديد حقبات زمنية أربع كبيرة:

تتضمـن المرحلة الأولى فلسـفة العصر القديم الـذي يمتد من بداية الأقاويل الفلسفية المبكرة، أي في عصر الأوبانيشاد (بين 800 و600 ق. م) وعصر الملاحـم (حتى سـنة 400 بعد الميـلاد). تتميز الحقبة الثانية بتكوّن

Twitter: @abdulllah1994

الأنظمة الكلاسيكية الستة التي امتدت فترة ازدهارها حتى العام 1000 بعد الميلاد. نجد هنا عقائد تتميز بأفكار الخالق إلى حد كبير وهي عقائد تطوّرت بمنهجية علمية. إلى جانب هاتين الحقبتين نجد فلسفة العصر المتأخر، التي علينا تحديد بدايتها منذ منتصف القرن الأول بعد الميلاد والتي ما زالت مدارسها قائمة وإن جزئياً حتى اليوم. وهي تتميز إلى حد كبير بالنظام الفيسنوي والسيفاتي اي انها مدارس يغلب عليها الطابع التأليهي. أما الحقبة الرابعة فهي الحقبة المخصصة للفلسفة الحديثة، ومن أبرز معالمها الأخذ بالفكر الغربي.

فلسفة العصر القديم

1. عصر الفيدا

الأفكار الفلسفية الاكثر قدماً نجدها في الفيدا، الذي يعتبر في الوقت نفسه من أقدم المصادر الأدبية للثقافة الهندية. وكلمة فيدا تعني «العلم = المعرفة» كما تؤشر بالدرجة الأولى إلى التوجيهات التي تعطى في الأضحية الفيدية. ومع هذه النصوص الأولية اللافلسفية ظهر مع مر الزمن البراهمان الذين فسروا بشكل اكثر وضوحاً طقوس الأضحية والذين كشفوا للأفراد ما تنطوي عليها التصرفات من دلالات خفية. يتمثل العنصر الاساسي في التطابق السحري الذي يقيم ترابطاً بين الكون الكبير والكون الصغير. هنا نجد أيضاً أول النصوص الفلسفية الاكثر إثارة للانتباه. في الاوبانيشاد (ومعناها «جلس على قدميه - جلس بإزاء»)، النص الذي ظهر ما بين عام 800 ق.م و500 ق.م تظهر هذه الأفكار إلا أنها قد تخلصت من طقوس الأضحية في نصوص خاصة.

واسطة عقد الفكر الفلسفي تتمثل في أسئلة ثلاثة: السؤال عن الإنسان، عن علة الحياة وعن المصير بعد الموت او أثناء النوم الذي يعتبر صنو الموت. الإجابات على ذلك تم إيجادها في الطبيعة التي تم استخلاص النتائج منها بمراقبتها. هكذا تم البحث عن علة الحياة في الماء والهواء وفي النار.

Twitter: @abdulllah1994

نظرية الماء (كوشيتاكي- أو بانيشاد 1.1).

أساس هذه النظرية ناجم عن المراقبة، حيث بدا أن الماء يمنح الحياة. وهكذا تم وضع النظرية التالية: يتساقط الماء مطراً من السماء ويُصار إلى التقاطه عبر النباتات. وعبر الغذاء يصل الماء إلى الإنسان، يغذيه ويخلق عبر التناسل حياة جديدة. يموت المرء فيرتفع الماء عبر الدخان الناجم عن الاحتراق مجدداً إلى السماء. هناك يتجمع في القمر الذي تم تصويره كإناء يمتلئ ويفرغ على فترات منتظمة. بذلك تم إيجاد إيضاح آلي للمراحل التي يمر بها القمر، حل مكان التصور القديم الذي يعتقد أن الآلهة قد ملأوا القمر بالشراب المقدس (Soma) شراب الآلهة الدخاني، وهم يفرغونه باستمرار.

وفي هذا النموذج الدوري الذي يشبه الدورة الدموية تجد نظرية تناسخ الأرواح مكاناً لها وهي نظرية ظهرت قرابة نهاية عصر البراهمة. بداية ساد التصور القائل بأن الموتى يعيشون في ظل سيادة إله الموت ياما (Yama) في مملكة الأموات. ومع ذلك فإن وجود النفوس هناك ليس أزلياً، فحين تموت تعود مجدداً إلى هذه الأرض، بحيث يتم تبادل الحياة والموت بشكل مستمر. بدا هذا التصور دون الجهد الذي يستحق، وبذلك تم البحث عن طريق يقطع السير الدوري بين حياة وموت.

شكل القمر مخرجاً لذلك إذ تم النظر إليه في العصر القديم بوصفه بوابة عالم السماء. ترمز مراحل القمر إلى المزلاج الذي يحرك باستمرار فتحاً وإغلاقاً. والنفوس التي تبلغ القمر مع الماء باستطاعتها هناك أن تصل إلى السماء. شرط ذلك أن تستطيع الإجابة على الأسئلة التي يطرحها القمر عليها.

تقدم هذه النظرية النسق المقفل الأول، نظرية تناسخ الأرواح، فهي تفسر الولادة والموت كما تشير في الوقت نفسه إلى طريق للخلاص.

النفس / نظرية الهواء

أدت المراقبة التي أظهرت عدم انفصال النفس عن الحياة إلى

Twitter: @abdulllah1994

تصور افترض أن النَفَس هو علة الحياة. إن سيطرة النَفَس على سائر قوى الحياة الأخرى أمر يمكن التأكد منه عبر منافسة (شاندوغيا - أوبانيشاد V.1.6 23.2. وبراها دارانياكا - او بانيشاد VI.1.7-14): حتى تتثبت من هي القوة الأهم اتفقت قوى الحياة على ترك الجسد الواحدة بعد الأخرى. واحدة بعد الاخرى ترك الكلام، والعين، والاذن والفكر والنطفة الجسد وكل واحد منها لسنة. ولكن حين أراد النفس أن ينسحب انهارت كل قوى الحياة الأخرى معه، إلى أن رجته أن يبقى وهكذا اعترفت بسيطرته. علامة على ذلك استحق بدوره تسمية «قوة النفس» (Pranah) [النفس الداخل]. وفي الوقت نفسه تم حمل هذا التصور بوصفه كوناً أكبر على قوى الحياة الأخرى (شاندوغيا- أوبانيشاد IV.1-3): وكما تنحل كل قوى الحياة أثناء النوم في النفس، هكذا تنحل كل قوى الطبيعة في الهواء. عبر هذا التصور المتناقض يعتبر نظام نظرية النفس - الهواء نسقاً مقفلاً، فلا يمكن استخراج أية نتائج أخرى وفي الوقت نفسه لا يمكن تطوير أية تصورات أخروية.

نظرية النار

إن افتقاد الجسم الحرارة بعد الموت كان مناسبة للاعتقاد، أن النار هي علة الحياة. تقوم النار من بين أمور أخرى بوظيفة إحراق الغذاء في الجسم، وكان الاعتقاد سائداً بإمكانية سمعه بمجرد أن يُصار لصم الأذنين. تأتي النار من الشمس التي ترسل أشعة ملونة. تتحد هذه الاشعة بدورها مع الشرايين الملونة التي تنطلق من قلب الإنسان. حين يموت المرء ترجع النار عبر هذا الترابط مجدداً إلى الشمس.

وكما هو الحال بالنسبة لنظرية الماء تم البحث عن طريق لقطع هذا السير الدائري. لأجل ذلك جرى الاستعانة بالشمس بوصفها بوابة للسماء، بحيث إن من يتوصل لامتلاك المعرفة الحق تتركه يصل إلى عالم النار في ما يلي السماء.

بذلك ينشأ، كما هو الحال بالنسبة لنظرية الماء نسق مقفل، إلا أنه

Twitter: @abdulllah1994

أمكـن مـع ذلك تطويـره. إن النفس التـي جوهرها الفكـر (manas) يُصار لإقرانها مع النور. تخترق هذه النفس النارية قوى الحياة، حيث يلتحق بها الوعي والفعالية. بذلك تفقد استقلاليتها وتصبح من أجزاء النفس.

لتفسـير النوم يُصار لاستحضار مذكر النفس في عيون الإنسان، هذه النفـس التي سـيعترف بها لاحقاً بوصفها صورة مـرآة. يمكن أن نتصور أن مذكر النفس الذي يعتبر مقابل الرجل في الشـمس، ينسـحب ابّان النوم مع زوجته التي تسـكن في العين اليسـرى إلى تجويف القلب، حيث يتوحدان هناك. لذلك يكون الإنسـان إبان النوم العميق فاقد الوعي وينتابه الشـعور بالبهجة (ananda).

تحولت هذه التصورات القديمة عن نظرية النار إلى نظرية نقوم الآن بربطها مع الأوبانيشاد. كخطوة أولى ينظر إلى النفس بوصفها مبدأ روحياً، قادراً بذاته أن يخلق جديداً. بذلك يمكن تفسير النوم تفسيراً جديداً، كذلك يصبـح التفريـق بين النوم العميـق والنوم الحلمـي ممكناً. إذ وفـاء لتطابق العالـم الصغيـر مع معطيـات العالم الكبيـر يمكن القـول إن العالم بأكمله مع السـماء والأرض وكل شيء يعيش هناك إنما يتواجد في القلب. فالنوم الحلمي هو بذلك المرحلة التي بها تطوف النفس في القلب. أما أثناء النوم العميق، وخلافاً لذلك، تنسحب النفس إلى الشرايين ويقع المرء في فقدان الوعي.

وفي مرحلة ثانية تم تحديد شروط التناسخ من جديد، وهكذا ظهرت فكرة الثواب (karma). بذلك تم إيجاد جواب على السـؤال التالي: لماذا يخضع الإنسـان لأقدار مختلفة؟ في البدايات تم نشـر هذه النظرية سـرياً. هكـذا أعلنهـا ياجنافالكيـا، معلم الأوبانيشـاد الاكبر، من رجـل إلى آخر: «الجيـد يصبـح حقيقة عبـر العمل الجيـد، والسـيّئ عبر (العمل) السـيّئ» (BAU III. 2.13).

يطـرح هـذا التصـور تجديـداً آخـر، وهـو أن للإنسـان جسـدان: جسـد مـادي غليظ، وهـو الذي يحـرق عند الموت، وجسـد مـادي رقيق

Twitter: @abdulllah1994

(Suksmam)، وهو علة النفس ويظل في كل وجوداته حتى الخلاص النهائي مرتبطاً بها. بهذا الجسد تتعلق صفات النفس الخاصة والثواب، التي تكون قد جمعتها على مر ولاداتها.

عبر تطور آخر تتحرر نظرية النار من كل العناصر الأسطورية لتكتسب قدراً عالياً من التجريد. والنفس التي توصف بحسب جوهرها ومنذ وقت مبكر بأنها فكر (manas) يُصار الآن لتعريفها بأنها "معرفة" خالصة (Vijnana). بوصفها فاعل المعرفة بإمكانها فعلاً أن تعرف كل شيء، إلا أنها ليست في وضع يؤهلها أن تعرف ذاتها. «لن تستطيع أن تعرف ناظر النظر ولا مستمع السمع ولا أن تفكر بمفكر الفكر ولا معرفة عارف المعرفة. هذه هي نفسك التي يسكنها كل شيء. وما هو خلاف ذلك مليء بالألم» (BAU III 4.2).

يقودنا ذلك إلى اعتبار أن النفس غير خاضعة للمعرفة وحسب، بل إنها خارج المعرفة، بحيث أنه لا يمكن أن نحيطها بأي قول. لا يمكن تعقلها، وهي لا تخضع للفساد وحرة من كل قيد.

بذلك تم إيجاد الفرضيات الضرورية لنظرية تعتبر متميزة بالنسبة للاوبانيشاد: تصور نفس كلية (Brahman) تدبر العالم كله وتسيطر عليه. وهي بحسب جوهرها معرفة ولذة، ولكنها عصية على المعرفة. أما نفس كل فرد (atman) فهي جزء منها. «في النفس الفردية يرى المرء ذاته، وكل شيء يُرى من أجل النفس الفردية» (BAU III). وكل شيء، يختلف عن النفس الفردية وبالتالي عن النفس الكلية، هو شقاء وألم، أما الخلاص من ذلك فيكمن في التعرف إلى هوية الذات الخاصة مع معرفة النفس الكلية.

بذلك أرست نظرية النار بحسب تلويناتها المتأخرة حجر الزاوية لنظريات الإنسان التي نربطها في أيامنا مع الهند: التناسخ تبعاً لقانون جزاء الأعمال الحتمي (Karama) ووحدة النفس الفردية مع النفس الكلية.

Twitter: @abdulllah1994

أما المصدر الأكبر الآخر فنجده في الادب الملحمي الواسع، وفي الدرجة الأولى في كتاب مهابهاراتها (الكتاب الكبير). توسع ملحمة الأبطال الكبيرة هذه التأريخ المأساوي لأسرتين من الأمراء متخاصمتين. أثناء الوقت الطويل الذي استغرقته الرواية الشفوية لهذه الملحمة (بين 400 ق.م و400 ب.م) وجدت سلسلة من النصوص الفلسفية لها مدخلاً إلى هذا العمل، الذي يضم الآن قرابة 100.000 بيت شعري مزدوج (مثنوي). وإلى هذه الإضافات تنتمي مجموعة بهاغافاد- جيتا (الأنشودة الإلهية) والتي ما زالت تعاليمها حتى اليوم ذات دلالة كبيرة إن على الصعيد الديني أو الفلسفي. إلا أن المصنف الاكبر الذي يحوي نصوصاً فلسفية فيوجد في «موكشادارما» (عقيدة الخلاص). تضم هذه الملحمة أقدم مصادر الفكر الفلسفي لذلك العصر وهي بالتالي مصدر قيّم جداً. إلى جانب الأخذ بأفكار سبق أن وجدت لها مكاناً في الأوبانيشاد، فإننا نجد هنا تقديرات تم الاستعانة بها لاحقاً مع تكوين الأنظمة الستة.

تأمل في النفس الكلية والنفس الفردية

إن الجوهر الذي هو أساس كل شيء هو النفس الفردية، أو الذات العليا. وهي نفس عصية على كل وصف، ومع ذلك فهي موجودة، ذلك أنه كما «أن الجهة الأخرى من جبال الهمالايا أو الجهة الخلفية من القمر لم تريا أبداً من جانب الإنسان، إلا أنه لا يمكن الزعم مع ذلك أنهما غير موجودتين. كذلك هي النفس (Atma)، صحيح أنها لم نر جوهرها، مع ذلك لا يمكن الزعم أنها غير موجودة» (MBH. XII 203. 6-7) تجتاز النفس وجودات متعددة ترافقها المعطيات الطبيعية، المعرفة، الفكر (manas) وأعضاء الحواس الخمسة (indriyani). من النفس تنطلق المعرفة، ومن المعرفة الفكر، ومن الفكر أعضاء الحواس. يقود الفكر الاعمال الخيّرة والشريرة (harma) معه وهي المسؤولة عن نوعية الوجود الجديد.

Twitter: @abdulllah1994

ترتبط أعضاء الحس الخمسة عند دخولها وجوداً جديداً مع العناصر الخمسة وإلى كل واحدة منها يضاف صفات خمس (guna): الأثير يضاف إلى إمكانية السمع، والهواء إلى حاسة اللمس والنار إلى النظر والماء إلى الذوق والأرض إلى الشم. تدرك هذه الصفات من أعضاء الحس وتصبح بذلك من موضوعاتها. أما سبب تورط النفس في التعاقب الدوري للولادات فهو الجهل (avidya) والطمع (trisna)، بعد انطباعات الحواس التي تظل يقظه دائماً، حين تكون أعضاء الحس على علاقة مع موضوعات الحواس وهكذا تتكون المشاعر (vedana). والخلاص لا يكون ممكناً إلا حين يُصار مجدداً لفصل أعضاء الحس عن موضوعاتها لتقود النفس إلى الفكر. هنالك تتركز المعرفة بحيث يكون الفكر وقد بلغ حالة التأمل الروحي، متحرراً من انطباعات الحواس، في وضعية تتيح له التعرف إلى ما لاصفات له (= النفس = Atman). المعرفة هذه هي الخلاص، كل انطباعات الحواس، والفكر والمعرفة تنسحب إلى النفس (Atman) التي تنحل بدورها في النفس الكلية = (Brahman).

الجديد في هذه النظرية هو موقع النفس التي تتواجد الآن خارج قانون الجزاء والثواب، ذلك أن حامل الثواب والعقاب هو الفكر الذي يصنّف هنا فوق مجموعة القوى الحاسة.

نشأة الكون

أدى الأخذ بالفكر الدوري إلى تجديد آخر يقود إلى فرضية نشؤ العالم وانعدامه بشكل دوري. على العموم نجد ثمة أربعة عهود عالمية (yuga). وكل ألف عصر تشكل يوماً بالنسبة إلى براهما. ومدة كل يوغا 12.000 سنة، وتضم أربعة عهود. ويوم براهما وليله الطويل يشكلان دورة العالم (Kalpa).

يبدأ خلق العالم مع يقظه براهما، الذي يجعل العالم مع مظاهره ينبثق منه. في البداية يتولّد الجوهر الأكبر غير المنفتح. ومنه ينطلق الفكر، ومن الفكر تنطلق العناصر. الأثير هو العنصر الأول، وعنه يتكوّن الهواء، عن

Twitter: @abdulllah1994

الهـواء النار، وعن الهواء يصدر الماء وعن الماء يصدر التراب. ترتبط هذه العناصـر كلها مع صفات ملكات الحس التي أشـرنا إليها أعلاه. مع تراكم المبادئ يأخذ كل عنصر أثناء نشـأته صفات العنصر الذي سبقه في النشؤ. كخطوة ثانية يتشـكل إلـه الخلق (Prajapati). وهو يخلق الآلهة والبشـر، والعوالم مع كل ما يوجد فيها، وطقوس الأضحية والنظام الاجتماعي. مع انقضاء العهود العالمية الأربعة تعاود مسـيرة الخلق سـيرتها. فيعود العالم مـع كل ما فيـه إلى العناصر وتعود هـذه إلى براهما الـذي يطمئن الآن إلى سلطة الروح الكلية.

مـا زال تصـور العالـم الدوري هـذا إلى الآن جـزءاً ثابتاً مـن النظرة الهندية للعالـم.

نظرية العناصر

إلى جانب هذه المحاولات، في دور نشـأة العالم إلى عنصر وحيد، وجدت أيضاً فرضيات مادية تقوم على حجج علمية طبيعية خالصة. وهي تقوم على ما يلي:

قبـل أية بدايـة كان الأثير الذي يمـلأ الكل موجـوداً (الأثير الذي تم تصـوره مادياً). ومن الأثيـر يتكوّن الماء، ومن الماء الهـواء، الماء والهواء يحتـكان ببعضهما بعضـاً وعن هذا الاحتـكاك يتولّد الجمـر الذي يتكثف ليصيـر تربـة. ثمـة صفات معينة سـتكون خاضعـة لهذه العناصر الخمسـة الكبيـرة: للأثير المكان والإيقاع، وللماء السـيولة والطعم، للهواء الحركة واللمس، وللنار السخونة والرؤية وللتربة الثبات والرائحة.

تدخل هذه العناصر مع صفاتها في كل شـيء وهي تشـكل العالم مع كل ما فيه من مظاهر.

مع أن هذه النظرية تبرز بوضوح نقاط تماس مع التصورات التي أشير إليها أعلاه، إلا أن السبب الأخير الذي يعتبر أصل الخالق يظل ناقصاً. كما اننا لا نجد أية جهة تسيّر عملية التفتح هذه. ومفهوم «النفس» لهذا التصور المادي هو مفهوم يقتصر على النفس في الأفراد.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة الجينية

الجينية، كما البوذية، من الديانات المؤسسة، يعود الفضل إلى ماهافيرا (حوالي العام 500) في تأسيسها. ينطلق أتباع الجينية من حقائق أساسية سبع، وهي بالتحديد النفوس (Jiva)، والمادة أو الجماد (ajiva). والسيل، النسيج، والدفاع والوفاء تؤثر الثلاثة الأولى من خلال ترابطها على العالم الخارجي، أما الحقائق الأساسية الأخرى فهي تشير إلى أحوال النفس، التي تنشأ عن ارتباطها أو عن تخلّصها من الأجسام غير الحية.

يوجد عدد لامتناهٍ من النفوس، التي تنشأ عن ارتباطها أو عن تخلصها من الأجسام غير الحية.

يوجد عدد لامتناهٍ من النفوس الفردية بمادة لطيفة، والتي تعرف مسبقاً كل شيء، وهي كاملة أخلاقياً وتتمتع بكل القوى، إلا أنها لا تعرف أنها منغمسة مع المادة التي تثبتها إبّان عودة الولادة الدائرية. والجزء غير الحي من العالم، (ajiva) يضم ثلاثة أنواع من الأثير، المكان (akasa)، الحركة (dharma)، والسكون (adharma). يضاف إلى ذلك الزمان (kala) والمادة (pudgala). تنقسم النفوس إلى طبقات من جواهر لا حصر لعددها، ومنها الحجارة، اللهب، ونقط المياه.

لا بد من أجل الخلاص، من إيقاف تعاقب جزاء العمل عبر عيش الحياة عيشة فضيلة. ومع ذلك لا بد من استبعاد الجزاء الحاصل. لذلك يجب حمل النفس الوصول إلى حالة، من خلال التمارين النسكية، تتمكن معها من الامحاء عبر التحقق.

هل تمكنت النفس أن تقضي نهائياً على جزاء العمل، هل بإمكانها أن تخلص إلى عصور الخياة. وفي نهاية حياتها تصعد إلى مملكة الأموات في ما يتجاوز عوالم الآلهة.

تم إطلاق إيحاءات فلسفية أولاً عبر النقاش مع مدارس أخرى. هكذا طورت الجينية نظرية نسبية. تقول هذه النظرية إن كل الأقوال التي تطلق على شيء لا يمكن أن تكون إلا أحادية الجهة بحيث إن كل شيء يملك

Twitter: @abdulllah1994

عـدداً لا محدوداً من الصفـات. وحدها الأنواع السـبعة التالية من الأقوال يمكن اعتبارها ممكنة: يمكن لشيء أن يكون (أولاً) موجوداً أو (ثانياً) غير موجود، أو (ثالثاً) موجوداً وليس موجوداً. وإذا لم يكن ذلك صحيحاً فهو إذاً (رابعـاً) غير خاضع للتعبير أو أيضاً (خامسـاً) الشـيء موجود لكن غير قابل للتعبير عنه، أو هو (سـابعاً) لا موجود، ولا موجود وغير قابل للتعبير عنه. بذلك تصبح إمكانية إطلاق حكم إيجابي أو سلبي، إمكانية منكرة، إذ لا بد في كل الأحوال من التفكر في السياق.

حتـى يومنا هذا ما زالت الجينية وفية للعقيدة التي صيغت في العصر القديم، بالكاد دخلت عليها عناصر جديدة.

الأنظمة غير الأورثوذكسية

تشـترك هذه المدارس الفلسفية في رفضها لسـلطة الفيدا ولذلك لم يتم توارثها بشـكل مسـتقل. إننا نعرف هذه المدارس قبل أي أمر آخر، من خلال مدارس أخرى معها، ولا بد في إعادة تركيب عقيدتها من العودة إلى شواهد في نصوص أخرى.

1. الماديون (Carvaka)

تعرف هذه المدرسـة باسـم (Lokayata) لوكاياتا، وهي تقدم نظرية مادية، تتميز أيضاً بسمات مذهب اللذة. مؤسس هذه المدرسة الأسطوري هو برهاسباتي Brhaspati. الذي لم يصلنا النص الذي ينسب إليه.

أسـاس العقيـدة هـو القناعة التـي تقـول إن المعرفـة لا تتحصل إلا عبر الإدراك الحسـي. أما أسـاليب المعرفة الأخرى كالاسـتنتاج المنطقي علـى سـبيل المثال فمرفوضة. ما هـو موضع خبرة مباشـرة عبر الحس هو الواقعي. أربعة عناصر تكوّن العالم وأشياؤه، التراب، الماء، النار والهواء. أمـا الذات (اتمان) النفس فقـد تكونت عبر مزيج العناصـر، وبالتالي فهي [نفس] مادية أيضاً، وكذلك أيضاً كل الأمور النفسية.

بعد الموت ينحل الجسـد مجدداً إلـى العناصر التي تكون منها. ثمة

Twitter: @abdulllah1994

وضع في غاية الأهمية يحدد مصير العالم والحياة وهو وضع ترفضه المادية، بذلك تفقد النصائح والأخلاق والطقوس البرهمانية معناها. بدل ذلك بشر أنصار هذه المدرسة بالتمتع بكل ما يقدمه لنا العالم في هذه الحياة.

2. القدريون (Ajivika)

يتميز القدريون بالإيمان بقوة القدر (daiva)، والذي به تتحدد حياة كل الناس مسبقاً. يتكون العالم من خلال عناصر الذرات الأزلية، التراب، النار، الماء، الهواء والحياة (jiva)، التي تدار بواسطة القدر.

3. اللاادريون (Ajnanika)

مع اللاادريين يتعلق الأمر بممثلي المدرسة الريبية (Ajnanavada). في النصوص البوذية يُصار للحديث عن فيلسوف اسمه سامياين فيرا تيبوترا (sanjay in vairattiputra) يقال إنه أجاب على كل الأسئلة الميتافيزيقية بالجواب التالي: لا يمكن القول إن هذا (أولاً) يمكن أن يكون هكذا أو (ثانياً) ليس هكذا أو (ثالثاً) ينطبق عليه الأمران معاً أو (رابعاً) لا هو هكذا ولا هو غير هكذا. مع هذه الإجابة ذات الأربعة أوجه، يتم استبعاد أية مسؤولية. وقد يبدو أن نجد خلفها قناعة توجب الإحجام عن الإدلاء بأي تحديد لغوي، لأن هذا لا يكون إلا ذاتياً فقط.

هذه هي وضعية تطور الفكر الفلسفي، الذي عنه تطورت الأنظمة الفلسفية الستة. والفلسفة البوذية التي بدورها قد وجدت مكاناً لها في هذا الموضوع، ستكون موضع معالجة في مقالة خاصة بها.

زمن الأنظمة

عرف التراث الهندي ستة أنظمة كلاسيكية (darsana) وهي: سامخيا، يوغا، نيايا، فايسيشيكا، ميمامسا، وفيدانتا. منها اثنان يرتبطان بشكل وثيق في ما بينهما مضمونياً وتاريخياً. هذه الأنظمة الخاصة التي بدت مدارس قائمة بذاتها كانت تشير أول الأمر إلى مذاهب أو مناهج كما

Twitter: @abdulllah1994

تدل عليها أسماؤها. فكلمة سامخيا samkhya تعني «التعداد أو السرد» وميمامسا Mtmansa تعني «الإيضاح أو الشرح»، ونيايا Nyaya تعني «العقل»، «المنطق»، وفايبشيكا vaisesika تعني «الفئة = المقولة» ويوغا yoga تعني «التأقلم أو التكيّف»، وفيدنتا vedanta تعني «النهاية أو اكتمال الفيدا».

تتميز رواية الأنظمة بشكل أساسي عن العقائد التي تم عرضها حتى الآن: فهي أنظمة ثابتة بشكل مكتوب إلى حد كبير. خلال ذلك أخذت هذه الأسلوب السائد قبل أي شيء آخر في أدبيات الأضاحي في السوترا (sutra). جمل قصيرة معلمية، تؤدي المضامين بشكل دقيق مختصر، والتي لا تكون واضحة في غالب الأحيان دون إيضاحات المعلم. ففي المرويات المكتوبة أدت هذه، بدل كتابة أعمال جديدة مستقلة إلى وضع تفسيرات على الأعمال الرئيسية. ارتدت هذه الشروحات أغلب الأحيان أفكاراً وتصورات جديدة، التي صارت بدورها موضع شروحات أخرى.

سامخيا Samkhya

المصادر

مع أن السامخيا تنتمي إلى أحد أهم الأنظمة الفلسفية في ذلك العصر وأكثر تأثيراً، فإن الحاجة ماسة لتحديد روايتها الكتابية، فالتصورات الأولى تتواجد في الأعمال الملحمية، لا سيما في الموكشادارما وماهابهاراتا، إلا أنه لا نص لدينا يتناول كابيلا Kapila المؤسس الأسطوري للسامخيا. صحيح أن لدينا مجموعة من كتابات السامخيا تنسب إليه، إلا أن هذه الكتابات ترقى إلى تاريخ متأخر. ترتبط فلسفة سامخيا قبل أي شيء آخر باسم بازكاشيخا (Pancasikha)، الذي يعتبر أول معلم اكتسب شهرة في العصر القديم. إلا أن أياً من المعلمين لم يخلف شاهداً مكتوباً.

العمل المستقل الوحيد الخاص بالمذهب السامخي الكلاسيكي هو Samkhya- Karikas، لمؤلفه إثفاراكرسنا (Isvarakrsna) (حوالى العام 500 بعد الميلاد) وهو عمل يعرض المذهب عبر 70 مقطعاً

Twitter: @abdulllah1994

شعرياً. استعادت شروحات متعددة هذا النص. أشهر هذه الشروحات والمصدر الأهم لهذا النظام الكلاسيكي في الوقت نفسه هو يوكتيديبيكا yuktidipika «مصابيح البرهان» (قرابة العام 550 بعد الميلاد). يقدم كتاب فاكاسباتيميسرا vacaspatimisra حوالي العام 850 بعد الميلاد وهو بعنوان سامخياتاتفاكاومودي samkhyatattva «أشعة قمر حقيقية السامخيا» عرضاً رائعاً لنظام السامخيا.

العقيدة

النظام السامخي ثنائي بامتياز، أي إنه يعرف مبدأين متقابلين أزليين وموجودين في كل مكان: مادة أصلية أولى (prakrti) والنفس (purusa). المادة الأصلية هو المبدأ الخلّاق، إنها فاعلية كل الأشياء وعلتها، ولكنه غير روحاني بإطلاق (acetanâ). أما النفس بالمقابل فتركن إلى الثبات، إلا أنها روحانية محضة. كل مبدأ بمفرده يظل عاجزاً عن التأثير بأي شيء، أما حين يعملان معاً فيوجد العالم. «وهكذا يجتمعان معاً كما يجتمع الأعمى مع المشلول، وبذلك يحدث خلق العالم» (sâmkhyakarika 21 b).

تنبثق كل مظاهر العالم المادي عن المادة الأصلية الأولى. ما يستتبع القول إن كل الأشياء واحدة من حيث الأساس. ومع أن المادة الأصلية الأولى بذاتها كلية الحضور وغير قابلة للفساد، فإن الجواهر المتعددة الصادرة عنها هي متناهية وفاسدة. فهي تخضع لتبادل الكون والفساد.

تتمتع المادة الأولى بصفات ثلاث (gunah): الرحمة أو الضوء (Sattva)، السعي والألم (rajas) والظلمة أو العتمة (tamas). تتواجد هذه الصفات في كل الأشياء، وهي تحدد علاقات امتزاجها المختلفة، وكيف تبدو. في وضعية المادة الأولى البدئية تكون هذه الصفات في حالة توازن، بحيث لا يمكن الشعور بهذه الصفات.

إبّان الخلق، أو عند تفتح المادة الأولى الأصلية تسقط الصفات الثلاث من حالة التوازن، وتدخل حالة الظهور وتبدأ التمازج. وأول ما

Twitter: @abdulllah1994

ينتج عن ذلك المعرفة (buddhi) أو العلم وصفته العزم. وعن المعرفة يتطور وعي-الأنا (ahamkâra = أنا- الفاعل). وهو المسؤول عن أناك وأناي ويحيل كل العمليات والمشاعر إلى الأنا. كذلك يتمظهر وعي -الأنا عبر صور ثلاث، تبعاً للصفة التي تفرض نفسها من الصفات المشار إليها. وهذا يوضح كيف تتكون عن وعي- الأنا مجموعتان مختلفتان:

إذا تفوقت الرحمة، يتكوّن الفكر (manas) وتتكوّن أعضاء الحس العشرة أيضاً (indriyâni)، ذلك أن الرحمة ناصعة وبذلك فهي ترتبط مع المعرفة أو العلم. بذلك يكون الفكر فوق أعضاء الحس وفي الوقت نفسه فوق عضو الرغبة (samkapa). وبالمقابل فإن أعضاء المعرفة الخمسة (buddhindriyani) (السمع، الجلد، العين، اللسان والشم) وأعضاء الفعل (Karmendriyani) (الكلام، الأيدي، الأقدام، عضو الإفراغ أو الشرج عضو الإنجاب أو العضو التناسلي).

أما إذا تفوقت الظلمة، يخرج وعي- الأنا العناصر الغليظة بشكل مادة محضة. تحمل المواد اسم الصفة التي تضاف إليها: الصوت، الشكل أو الصورة، اللمس، الطعم، والرائحة.

من هذه العناصر اللطيفة تتولد العناصر الكبرى، الأثير، الهواء، الجمر، الماء والتراب. خلافاً للعناصر المحضة تتميز هذه بخصوصيات أخرى. ما يعني أن الصوت ليس مادة محضة تضاف إلى الأثير، بل عدة إيقاعات. ولتفسير كثرة عالم المظاهر تنسب إلى العناصر أيضاً سلسلة من صفات أخرى، تتمازج مجدداً في ما بينها. ولكن بما أن اهتمامات السمخايا العلمية الطبيعية لم تكن كبيرة جداً فإن مثل هذه الآراء لم تجد متابعة لها.

مع العناصر الكبرى كان تفتح المادة الأصلية قد اكتمل. فالجواهر الخمسة والعشرون، أي العناصر الثلاثة والعشرون، النفس والمادة الأصلية قد تحددت وهي التي تسبب صيرورة العالم.

Twitter: @abdulllah1994

أدت هذه النظرية التطورية إلى تصور مؤداه أن التأثيرات كامنة سلفاً في أسبابها الأولية، ما يعني أنها تتولد من خلال تغيرات الشكل ولا تخلق من جديد. على سبيل المثال يتضمن الطين باعتباره مادة وعاء الطين الذي هو من الطين أصلاً، كلاهما واحد من حيث الجوهر. هذا التصور الذي نجده مجدداً في الفيدانتا، يميز نظام السامخيا كلياً عن المدارس الأخرى ويحدد مفهوم السبب والأثر.

صورة الإنسان مزدوجة بدورها. هكذا يتكوّن الإنسان من جسم غليظ ومن جسم مكون من مادة لطيفة يحمل الأعضاء النفسية. والجسم المكون من مادة لطيفة هو الذي يولد أيضاً من جديد. فهو يدخل من خلال التلقيح إلى رحم الأم ويشكل التركيب النفسي الأساسي للحياة المتكونة لتوّها.

ثم إن مدارس السامخيا لم تتنازع في ما بينها حول مفهوم الجسم المكون من مادة لطيفة. بعضها نفى وجوده، والبعض الآخر مثل بانجالي (Patanjali) رأت أنه يتكون مع نهاية حياته فقط، ليتسنى له نقل الأعضاء النفسية من وجود إلى آخر، إلا أنه ينحل هناك مجدداً. تشكل هذه الأعضاء النفسية بكل الأحوال الجزء الحاسم في الإنسان. فمن جهة هي علة الحياة، إذ هي تتولى أن تظل الأهواء الخمسة (Prâna) المسؤولة عن وظائف الحياة، في حالة حركة. ومن جهة أخرى تتحصل هنا العمليات النفسية والمعرفة.

تنقسم الأعضاء النفسية إلى أعضاء خارجية (أعضاء العمل الخمسة وأعضاء المعرفة الخمسة) وإلى أعضاء داخلية (معرفة، وعي الأنا، والفكر). تدخل الأعضاء الخارجية مع موضوعات الحس وتوجه مشاعرها إلى الداخل. وهي تبدو بمثابة أبواب (dvara) يُصار لاحقاً للتعامل مع هذه الانطباعات من جانب الأعضاء الداخلية، وهنا تحصل المعرفة فقط. تلخص المعرفة كل المشاعر وتقدم النفس (purusa). تعتقد هذه خطأً أنها اختبرت بذاتها كل شيء. بذلك تقتصر مهمة أعضاء

Twitter: @abdulllah1994

الحواس على اللحظة فقط، أما الأعضاء النفسية بالمقابل فتملك القدرة على التذكر وعلى خلق ما هو مستقبلي.

إلى المعرفة تضاف حالات نفسية ثمان، بحيث يكون تبادلها الدائم محدداً لقدر الإنسان: العلم واللاعلم، الثواب والعقاب، الرغبة وانعدام الرغبة، القدرة والضعف. يؤمن العلم الخلاص، ويخلق اللاعلم الارتباط. يوصل الثواب إلى انعطاف إيجابي في الولادة المتكررة، والعقاب يوصل إلى انعطاف سلبي. عبر الرغبة يتم الوصول باستمرار إلى وجودات جديدة، وانعدام الرغبة يوهم عبر انحلال الذات في المادة الأولية بخلاص وهمي. تعطي القدرة القوة وانعدامها يعني انعدام القوة.

تنتمي كل هذه العوامل النفسية بالنسبة لنظام السامخيا الكلاسيكي إلى مجال المادة وتؤثر في النفس ظاهرياً فقط. ومع ذلك فثمة رابط بين الاثنين، أي بوصفها مراقباً وموضوع المراقبة. فالمراقب لا يمكن أن يقوم من دون موضوع المراقبة والعكس صحيح، يعني أن أحدهما شرط للآخر. والنفس الروحانية تماهي نفسها خطأً فقط مع المشاعر ومع ألم دائرة الولادة المتكررة. وحده يتمكن من بلوغ الخلاص من يستطيع أن يعرف هذا الخطأ بوصفه خطأً.

هذا هو نظام السامخيا الكلاسيكي في خطوطه الأساسية بناء على صورة العالم هذه تطورت في اليوغا نظرية خلاص عملية هدفها معرفة هذا الارتباط الخاطئ للنفس وتجاوزه.

يوغا yoga

المصادر

كما هو الحال بالنسبة لوضع المرويات بالنسبة لنظام السامخيا كذلك هو بالنسبة لليوغا. أول الإشارات إلى اليوغا بوصفها طريقة خلاص نجده في الاوبانيشاد، وبشكل أكثر توسعاً أيضاً في مهابهاراتا. يعتبر باتنجالي Patanjali رئيس اتجاه مدرسة الراجا- يوغا، (اليوغا الملكية)، إلا أنه علينا أن لا نماهي بينه وبين عالم القواعد المعروف. وهو

Twitter: @abdulllah1994

يعتبر مؤلف كتاب يوغا- شوترا (إرشادات اليوغا)، فيه وصف لممارسة اليوغا بشكل مختصر. في شرح فياشا (حوالي العام 500 بعد الميلاد) نجد عرضاً مفصلاً للأسس الفلسفية. وعلى هذا الشرح وضع فاكاسباتيمسرا (قرابة العام 850 بعد الميلاد) شرحاً إضافياً، قدّم من دون شك إيضاحات على فياشا، إلا أنه لم يتجاوزه. ثمة شرح آخر وصفه بهوخا Bhoja ملك مالفا (قرابة العام 1050 بعد الميلاد)، إلا أنه يقتصر على إيضاح المادة القديمة.

العقيدة

تشير اليوغا (من yuj = بذل الجهد) إلى بذل العقل جهده وإلى تركيزه. منذ زمن قديم تعتبر اليوغا الجانب العملي من عقيدة السامخيا. ومع ذلك فإن ثمة فوارق مهمة بينهما.

هكذا تأخذ اليوغا بعضو تفكير واحد (Citta)، ولا تقسمه إلى أعضاء نفسية ثلاثة، وهي المعرفة، ووعي الأنا والفكر. إلى ذلك تنظر اليوغا إلى المواد اللطيفة كما لو كانت حاصلة من ذرات، يتشكل العالم الخارجي من تراكمها. اما الفارق الحاسم مع نسق سامخيا الإلحادي فيتمثل في الاعتقاد بوجود «إله» (Isvara) = السيد). إلا أنه ليس إلهاً فاعلاً بل نفساً تعرف كل شيء وهي أزلية وموجودة خارج نظام الجزاء على العمل. يرمز إليه بالمقطع «om» وهو يعتبر موضوع تأملي لممارس اليوغا. في عصر متأخر فقط اكتسب هذا الإله صفات فاعلة، هكذا صار باستطاعته ولطفاً منه مساعدة ممارس اليوغا في الخلاص. أما فاكاسباتيمسرا فقد اعتبره مسؤولاً عن كون العالم وفساده الدوري.

الهدف من ممارسة اليوغا وقف حركة النفس أو العقل. التصور الكامن خلف ذلك هو أن الصفات الثلاث Sattva Tamas وRajas (على التوالي الرحمة الإلهية، العتمة والسعي) موجودة في العقل أو النفس بحركة لا انقطاع لها، وبذلك تترك خلفها آثاراً مادية، تظل لصيقة في النفس كتشكلات أو انطباعات. تخلق الحركات والانطباعات بعضها بعضاً،

Twitter: @abdulllah1994

بحيث ينشأ عن ذلك تبادل أفكار أزلي. الأمر الذي يستوجب التخلص منه عبر التمرين ومحو الرغبة. خمس عثرات تقف دون ذلك : الجهل، اعتقاد خاطئ بالأنا، الحب، الكراهية والرغبة بالحياة.

إن تحاشي النفس الفردية وانفصالها عن هذه الأشياء المادية أمران سيتحققان من خلال الطريق ذي الحدود الثمانية. تتعلق النقطتان الأولى والثانية بالتحضير الأخلاقي وهي تشمل التربية أو مراعاة الفرائض الأخلاقية مثل عدم الأذية، الاستقامة، عدم السرقة، الصفة، التحرر من الحسد واتباع القواعد الخمس (niyama) وهي بالتحديد الطهارة، القناعة، الزهد الدراسة والخضوع لله. تصف الحدود الثلاثة التالية التمارين الجسدية، لا سيما وضعيات جلوس محدودة (asana) يفرضها التأمل (dhyana)، التحكم في التنفس (prana yama)، وانفصال أعضاء الحس عن موضوعاتها (pratyahara). يقوم التركيز في التأمل، التركيز على نقطة حتى تستوعب هذه النقطة التفكير برمته، والتأمل الروحي، حيث يمتلئ الفكر بموضوعه بحيث يأخذ شكله. في هذا المقام ينتفي وجود التشكلات، ويحل الفكر نفسه وبذلك تصل النفس الفردية إلى الخلاص. تشكل مراحل الطريق الثماني هذه عودة عملية إلى انبثاق العالم من المادة الأولية كما هو الأمر عند السامخيا.

هذه هي اليوغا في خطوطها الكلاسيكية. إلا أنها وإبّان مسيرة تطوّرها قد كوّنت وبحسب الممارسة أنماطاً مختلفة من اليوغا. اليوغا - مانتارا (يوغا الحكم) التي تركز على حكم ومقاطع مقدسة يصار لتمتمتها. وفي الهاتا- يوغا (hathayoga) (الجهد العنيف) يُصار لتحبيذ التمارين الجسدية العنيفة، التي تطهر الجسد، وبذلك فهي يقدر لها أن تحضر بشكل أفضل لمزاولة التأمل. وتحاول اللايا يوغا (layayoga) عبر تطهر العناصر إحداث انحلال للروح في الروح الكلية. تأثر هذا الاتجاه بمؤثرات تانترية (tantrisch). وهي تقول بوجود ستة دوائر طول العمود الفقري، وفي أدناها تنام الحية (kundalini) التي ترمز إلى المادة الأصلية.

Twitter: @abdulllah1994

عبر التمارين الجسدية تستيقظ الحية وتصعد العمود الفقري لتتحد مع زوجها شيفا (Siva). لا يدوم هذا الاتحاد لمدة طويلة، بحيث إن التمرين المتكرر سيحركها لتظل إلى الأبد مع زوجها. يلاقي اتجاه اليوغا هذا اليوم رواجاً شديداً في الغرب.

نيايا Nyaya

المصادر

النيايا هي الاتجاه المنطقي في الفلسفة الهندية، وقد نشأت عن «مزج الجدل مع فلسفة طبيعية» (Frauwallner II, 18). إبّان تطوّرها ركزت النيايا على نظرية المعرفة والمنطق وقد استعارت المظاهر الفلسفية الطبيعية من الفيسيشيكا (Vaisesika).

عقيدة النيايا

فكرة النيايا الأساسية بسيطة: إن سبب الاستغراق في تكرار الولادة الدائري هو المعرفة الخاطئة. مثال ذلك إضمار تصورات خاطئة عن النفس، والاغتباط بالأشياء الباطلة وعدم الإيمان بأثر الأفعال الصالحة أو الطالحة. "يتم الخلاص حين يختفي الألم، والولادة والانهمام والرذائل والمعرفة الخاطئة وذلك من خلال التخلص من نتائج هذه الأفعال" (Nyaya-sutrani I, 1-2).

في ما يلي سيصار لمناقشة مسائل المعرفة والنفس وصفاتها. تتطابق الأقوال الفلسفية الطبيعية مع مثيلاتها في فلسفة الفيسيشكا السابقة لها، حيث سيصار لمعالجتها بتوسع. أما ما تختص به النيايا فهو ربط وجهات النظر هذه بنظرية في الخلاص، يبدو أنها كانت متأثرة بالبوذية، حيث يعتبر الجهل أيضاً سبباً للألم.

لنظرية الاستنتاج المنطقي دلالة خاصة في فلسفة الهند. تتكون هذه النظرية من خمسة أقسام: (1) الزعم أو الفرضية (Pratijna)، (2) العلة (hetu)، (3) المثل (udarāna)، (4) التطبيق (upanaya)

Twitter: @abdulllah1994

و(5) النتيجة (migamana). تتيح هذه الطريقة في القياس الزعم بعرض وتأسيس منطقيين.

ثم إن مدرسة النيايا الجديدة التي قامت في البنجاب منذ القرن الثامن عشر قد انشغلت مع مسائل منطقية.

أما فلسفة الطبيعة التي ترتبط بالنيايا، فبالكاد يمكن فصلها عن مثيلتها في الفيسيشيكا. لذلك سيصار في ما يلي للتطرق لهما معاً.

فيسيشيكا

المصادر

ينبثق نظام الفيسيشيكا من تيارات الفلسفة الطبيعية. (الخصوصيات، المقولات). ترقى أقدم آثار نظام الفيسيشيكا، وهي فيسيشيكا – سوترا إلى مؤسس المدرسة الأسطوري كنادا (Kanada)، وهي ليست مؤكدة لا من جهة نسبتها للكاتب ولا من جهة النص الذي تتضمن. ولكن في وقت متأخر نجد نصين اثنين هما اللذان يؤمنان أسس البحث الذي نقدم الآن. والنص الاول هو نص وصل بترجمته إلى الصينية وهو "كتاب المقولات العشر التعليم" لمؤلفه كاندراماتي (حوالى القرن الخامس). ويتعلق النص الثاني بالعرض النسقي لنظام براشاشتابادا (النصف الثاني من القرن السادس). ويحمل عنوان «تلخيص صفات المقولات»، ويحمل اسم «شرح على براشاشتابادا» لأنه يرتبط بشكل وثيق بالسوترا فيسيشيكا. مع هذا العمل تنتهي المرحلة المنتجة في هذه العقيدة.

عقيدة الفيسيشيكا

يقوم إنجاز الفيسيشيكا الكبير قبل أي شيء آخر على اعترافها بالمقولات الجواهر والصفات والأفعال وفرزها لها بوضوح. إلا أن هذا التمييز لم يتم فجأة بل كان نتيجة تطور طويل. عرف نظام الفيسيشيكا القديم أربعة عناصر، التراب، الماء، النار والهواء والتي تمتاز بدورها بصفات محددة.

Twitter: @abdulllah1994

فالثبات لازم للتراب، والسيولة للماء، والحرارة للنار، والحركية للهواء. يضاف إلى ذلك صفات أخرى ما يمكن التعرف إليها بوصفها موضوعات حس: شكل التراب، الطعم، الرائحة واللمس، شكل الماء، الطعم واللمس، شكل النار واللمس والهواء واللمس. والصوت هو صفة الأثير الوحيدة وهو في الوقت نفسه الحامل له.

يمكن تصور قيام العالم بالشكل التالي: تنشأ العناصر الواحدة بعد الأخرى ثم تكوّر نفسها لتشكل بيضة العالم التي يظهر فيها من ثم إله الخلق براهما الذي يخلق العالم بكل ما فيه من أشكال وظواهر.

للإنسان جسد ونفس وهي التي تعرف وتقرر وتتصرف. لا يُصار للاعتراف بجسم مكوّن من مادة لطيفة تكون علة تكرر الولادة كما وجدنا في السامخيا. فالجسد يتكون، خلافاً لعقائد مدارس أخرى، من التراب فقط، إذ إن نقطة انطلاق الفكرة هي أن العناصر تظهر أساساً عبر صورتها الخالصة. ومن خلال تراكم الصفات، مثل الصورة والطعم وإلخ، يحصل وتلقائياً كل ما يمكن تصوره عند الإنسان، بحيث لا حاجة لفرضية مزج العناصر.

أوليت قوى المعرفة أهمية خاصة. بعد إعطاء الحواس الخمس والتي تم التمييز فيها بجسم بين العضو الطبيعي وبين قدرته يأتي مجال المادة، وقد قيل إنها تتكون من العناصر. بذلك تكون الأعضاء الطبيعية حاملة القدرة على الإحساس فقط. والشيء الحاسم هو وجوب انبثاق أعضاء الحس من العنصر المشابه، مثل الموضوعات، حتى يتسنى لها إدراك صفتها. مع أن لها صفات أخرى إلا أنه لا يمكن إدراك إلا الصفات المميزة. يعني، مع أن الصورة موجودة في التراب وفي الماء فإنها لا تصبح مرئية إلا في الضوء، أي بما هو من عمل النار. وبذلك تدرك من العين التي هي من النار. فقط في حالة الصوت يكون تصرف الصفة مختلفاً، ذلك أن الصوت لا يتكون إلا بالقرع أو الرنين. هنا تقول النظرية إن الأذن تدرك صفتها الخاصة، التي تتواجد موقتاً فيها بالذات.

Twitter: @abdulllah1994

يحصـل الإدراك الحسـي دائماً، حتى لو كان موضـوع الحس بعيداً. في الرؤية على سـبيل المثال، تنطلق جزئيات نار صغيرة، كإشـعاعات من العين وتدخل في علاقة مع الموضوع.

من معايير الإدراك الأخرى يشـار إلى الانطباع. إذ حين تكون الصفة منطبعـة وهي مظللة من أية صفة أخرى يكـون بالإمكان إدراك الموضوع. علـى سـبيل المثال، لا نرى ضـوء المصبـاح حين تكون الشـمس مضيئة، ذلـك أن ضـوء الشـمس يغطي ضـوء الصبـاح الضعيـف، الضـوء مقارنة بضـوء الشـمس. عدا ذلك لا بـد أن يكـون لموضوع الحس حجمـاً معيناً حتى يصار لإدراكه.

يلتحق دور النفس (purusa) في الفيسيشيكا كلياً بالعالم المادي. إذ نجـد عدداً كبيراً من الأرواح الفردية لا «نفـس كلية» مقابلها. هذه النفوس هـي حاملة للأفعال النفسـية، فهـي ذات المعرفة وهي الفاعلـة في الوقت نفسـه. والأفعال النفسـية التي تتواجد في النفس سـيصار إلي تقسيمها إلى مجموعـة من خمـس : المعرفة أو العلم، الألم، الرغبـة (iccha) الكراهية أو الاعـراض، (dvesa). ولإيضـاح تبـدل الإدراك الحسـي الدائـم، تـم الافتـراض، أن لا رابط مباشـر للنفس مـع أعضاء الحس، بـل إن ثمة هيئة وسـيطة تلفـت انتباه النفـس من إدراك إلى آخـر. وهذا ما أطلق عليه اسـم العقل «manas». والعقل قادر أيضاً أن يضيء مجدداً على تجارب سـابقة تركت آثارها خلفها، بحيث تتذكرها النفس.

هذه هي الخطوط الفلسفية الأساسية التي ميزت نظام نيايا- فيسيشيكا في بداية تطوره، قبل أن يتكون ويصبح نظاماً كلاسيكياً.

تكتسـب النظريـة الذرية هنا أهميـة خاصة، وهي التي أثرت بشـكل حاسـم في صـورة العالم، وكذلـك نظرية المقـولات التـي أخذتها لاحقاً مـدارس اخـرى. تنطلـق النظريـة الذريـة مـن القول إن تقسـيم أي شـيء سـيبلغ نهايتـه في زمن ما: «حين نقسـم شـيئاً فإن هذا التفتيـت يوصل إلى

Twitter: @abdulllah1994

الذرة. وحين يُصار للحديث عن ذرة (paramanu وتعني الشـديد الصغر) فلأن للتقسـيم هنا نهاية، إذ لا شـيء أصغـر بعد موجـود» (نيايافارتيكان، ص 510. 15. -3). تشـكل هـذه الـذرات عبـر امتزاجهـا العالـم المـادي، إلا أنهـا مـع ذلـك لا تخضـع للتغير مـن حيـث جوهرهـا ولذلـك فهـي أبديـة. (الاسـتثناء الوحيـد يتمثـل بالتغيير عبـر الحـرارة كمـا هـو الحال فـي احتـراق الطيـن مثـلاً). وإذا مـا انفصلت الـذرات عن بعضهـا بعضاً، فإن المادة تنهار.

ولإيضـاح حركة الذرات وامتزاجها طور النظام نظرية في الميكانيكا تشـرح كيـف تدخل الذرات في الحركـة عبر الصدمـة. وبالترابط مع ذلك نجد أيضاً النظرية السـببية التي تفترض وجود سـببين حيث تكون الذرات بمثابـة علة خاصة في مرحلة أولى (مثل الطين على سـبيل المثال) وتكون فـي مرحلة ثانية مناسـبة (mimitta) تؤثر في ترابـط الذرات (مثل الخزاف وأدواته التي تعطي الإناء شكلاً). وإلى المناسبات ينتمي أيضاً ومن ضمن أمور أخرى الزمان والمكان، اللذين يؤثران في تغيير بنية شيء ما.

يتيـح هـذا التصور تفسـير تحـول العالـم تفسـيراً ميكانيكيـاً صرفاً. لا وجـود لمـادة أصيلة أو بدئية، كما هـو الحال في مذهب السـامخيا، بل للـذرات الأزليـة غير الخاضعـة للتغير، والتـي تتحدد حركتهـا وتمازجها تبعـاً لقوانيـن الميكانيك. أما التطـور المتأخر فقد رأى فـي الرغبة بمظاهر خلاصية مهمة البواعث لهذه العوامل في أعمال الإنسان الخيرة والشريرة. تخلق الأعمـال (قوة) لا مرئية (adrsta) وتبعـاً للأجر والعقاب، وكلاهما ينظـر إليـه كجوهر قائم بذاتـه، وهذه القوة تؤثر في أحداث العالم سـلباً أو ايجاباً.

تلحـق الأشـياء الماديـة كلهـا بمقـولات محـددة، وهي تنقسـم إلى مجموعات ثلاث: الجوهـر (draya)، الكيفية أو الصفة (guna) والحركة (karina).

بذلك يكون الجوهر حامل الصفة، والصفة تلتصق بالجوهر. يعرف

Twitter: @abdulllah1994

النظام تسعة جواهر، العناصر، الأرض، الماء، النار، الهواء والأثير، المكان والزمان، النفوس والأعضاء النفسية.

في الصفات، يُضاف إلى التمييز بين تلك التي ترتبط بجوهر فقط، من تلك التي تشترك مع جواهر متعددة. هنا يُضاف إلى العناصر الصفات التي تنسب اليها كميزة منها مثل الصورة، الطعم، الرائحة اللمس والصوت، وإليها تُضاف الصفات المشتركة مثل العدد، الامتداد، الانفراد، الارتباط، الانفصال، البعد، القرب: أما المجموعة الثالثة من الصفات فهي تلك التي تتميز بها النفس، والتي لا يمكن تصنيفها في مجموعات أخرى: المعرفة، الرغبة، الألم، اللذة، النفور والانهمام. خارج هذه الصفات النفسية نجد صفات، الرطوبة، السيولة، الجمود، التوثب، انطباعات التذكر، الاستعداد لإحداث تأثير معين، الثواب والعقاب، بحيث يصل عدد الصفات إلى أربع وعشرين صفة.

يُصار تالياً إلى استكمال هذه الأفكار الأولية عبر تعداد مقولات أخرى. هكذا يتم إدخال المشابهة كمقولة خاصة، والأرجح أنها تعود إلى فلسفة اللغة. وبها يتم تفسير حصول أشياء مختلفة على الصفة نفسها، أو أن تؤشر الكلمة الواحدة إلى أشياء متعددة. فيُصار إلى القول إن «مفهوم البقرة» هو الذي يجمع كذلك كل الأبقار. أما أن يفرق مفهوم البقرة في الوقت نفسه الأبقار عن كل الأشياء الأخرى، فذلك قد أعادوه إلى مقولة «الخصوصية» (visesa).

وكتوسيع للنظام تم إدخال مقولة التلازم. وهذا ما يوضح الحالات التي لا تدخل فيها صفة «الارتباط». إذ تم تحديد هذه الصفة كارتباط بين جزئين لم يكونا مرتبطين سابقاً. والتي تتواجد كل واحدة بمفردها. ولا تنطبق هذه المقولة على المقولات الأخرى، حيث الواحدة منها حامل للأخرى والأخرى تلازم الحامل. والتلازم يؤشر إلى الارتباط بين جزئين، لا يمكن أن يبدوا مستقلين وهما في علاقة تشبه العلاقة بين الحامل والمحمول.

Twitter: @abdulllah1994

النظام الكلاسيكي

عبر الإصرار على نظرية المقولات عرفت الفيسيشيكا تحولاً حاسماً، وهي التي أعطتها شكلها الحالي. ففي الوقت الذي أسقط فيه كاندراماتي (Candramati) فلسفة الطبيعة وقد أضاف المقولات الأربع، كان براشاستابادا (Prasástapada) قد أولى اهتمامه أن يوجد تناغماً بين فلسفة الطبيعة القديمة ونظرية المقولات. أما إذا كان قد نجح بذلك فالواقعة تثبت ان كتابه ما زال إلى اليوم الكتاب النموذج في الفيسيشيكا.

باختصار شديد يمكن عرض النسق الكلاسيكي كما يلي: يوجد ست مقولات، الجوهر، الصفة، الحركة، المشابهة، الخصوصية والتلازم. ولها معالم ثلاثة، الوجود، المعرفة والانتساب. والمقولات ليست ماهيات مستقلة مثل العناصر بل هي تؤشر إلى حالات الوجود (الكينونة) المتعددة، التي يمكن فقط أن تتواجد في ترابط في ما بينها فقط. فالجواهر هي بذلك بمثابة الحامل التي تلازمها المقولات، ما يعني أنها ملازمة لها. والتلازم هذا خاص لجميع المقولات، إلا لنفسه فلا. هذا يعني أن الصفات والحركات تتلازم والجواهر فقط، ولا تلازم ذاتها. وهذا ينطبق أيضاً على المشابهة. والمقولات الثلاث الأخيرة يُدل عليها بالمعرفة التي يؤديها المتأمل.

يوجد تسعة جواهر، التي بحسب ماهيتها هي الحامل لباقي المقولات. والجواهر هي علة أولى لنشوء المجموعات، أي لإنتاجات أساسها العناصر الأربعة، وفي الوقت نفسه فهي التي تحدث الصفات والحركات. وبذلك لا نجد إطلاقاً أي فرق بين العلة والمعلول.

والجواهر المفردة ترد بدورها مرتين، فهي أزلية وغير أزلية. الجوهر أزلي في العلاقة مع الذرة، وهو أزلي في العلاقة مع الأثر الذي يحدثه، أي المجموعات. هنا يشكل الأثير شواذاً، الذي وحده الأزلي. والجواهر الأزلية الأخرى هي أيضاً، المكان، الزمان، والنفس، التي تشترك مع الأثير في عدم التمكن من إدراكها حسياً، بل إن وجودها يجب أن يكون عن

Twitter: @abdulllah1994

طريق الاستنتاج. وبذلك يُعتبر الأثير حامل الصوت، والمكان والزمان يستنتجان من صفة بعيد، وما بعد. أما النفس، وخلافاً لذلك فهي حامل المعرفة، والتعبير عن الإرادة والسلوك أو العمل. لكل الجواهر صفات تنطبع فيها بشكل خاص.

حتى يصار للاكتفاء بمقتضيات الزمان، نجد في هذا النسق المادي كلياً النسق المتجذر في هذه الدنيا، نجد أيضاً نظرية خلاص. إن سبب هذا الاستمرار في سلسلة الولادات المتكررة هو الجهل بالتحديد. ومن خلال ذلك يتولد الطمع والكراهية اللذان يقودان باستمرار إلى وجود جديد. والحل الوحيد لذلك، وعلى اساس سلوك لا طمع فيه، التوالد من جديد في عائلة تقية، والبحث هناك عن طريق للخلاص على يد معلم يعلمه المقولات الست. وبذلك ينحل الجهل ومعه ينحل الطمع والكراهية. العمل القديم سيحرق وسيتم الحصول على ثواب إيجابي، بحيث أن بعد الموت، وحين يفسد الجسد، لن يكون هناك ولادة أخرى جديدة.

كان لنسق الفيسيشيكا أثر لا يقدر على العقائد الأخرى، لا سيما على نظرية المعرفة، إلا أنه قد توقف في المرحلة السكولائية. غير أن ممثلي مدرسة نامیانیایا، مدرسة نیایا الجديدة، ما زالوا يبنون حججهم على أساسها.

ميمامسا Mimamsa

يتعلق الأمر أساساً في الميمامسا (الشروحات) بمنهج يقوم على تفسير مختلف نصوص الفيدا وعلى تجميع أقوالها المتباينة وتنسيقها. مع سير التطور جرى تسمية الفرع الذي يتعامل مع علم الأضحية باسم الميماسا أو أيضاً، باسم بورفار-ميماسا (الميماسا المبكرة)، أما الجزء الذي يعالج المسائل الماورائية بشكل أساسي كما ترد أساساً في الأوبانيشاد فعرف باسم أوتارا-ميمامسا (الميمامسا المتأخرة) أو فيدانتا، ومعناها «غاية الفيدا».

Twitter: @abdulllah1994

المصادر

بوصفها علم الضحية حاولت الميمامسا قبل أي شيء آخر، الدفاع عن أصالة الفيدا ضد الهجمات، وهكذا كانت ملزمة الاهتمام إلى جانب الطقوس الصرفة بمسائل فلسفية. الكتاب التأسيسي هو كارما- ميمامسا- سوترا (المرشد إلى التفسير) لمؤلفه جايميني (Jaimini) (ما بين 300-200 ق.م). أما أقدم شرح له وصلنا فيعود إلى شاباراسفامين (Sabaras vâmin) (حوالى العام 500 ب. م). وهذا يورد شرحاً أقدم يعالج مسائل نظرية المعرفة (vrtti). طوّر شارحون آخرون لدى تناولهم إيضاح هذه الاستشهادات بشكل خاص أفكاراً فلسفية وبشكل خاص كوماريلا (kamarila) (القرن السابع) في كتابه شلوكا فارتيكا (Slokavarttika) «استكمال شرح الأشعار».

النظرية

يقوم إنجاز الميمامسا الأكبر على تطويرها منهجاً في النقاش العلمي تم الأخذ به من قبل كل الأنظمة الأخرى. تبدأ المعالجة أولاً بعد أن يُصار لعرض الموضوع المعالج. أما الخطوة الثانية فهي صياغة للشك، وتتمثل الخطوة الثالثة بإيراد وجهة نظر معارضة، وعلى هذه يُصار للإجابة في خطوة رابعة، كما يُصار إلى الربط بين النتيجة التي تم بذلك الحصول عليها مع مواقع نصية أخرى. من حيث المضمون بذل جهد للبرهنة على أن الفيدا جوهر موجود أزلياً ولا يخضع لفساد، وأنه يغطي كل وسائل المعرفة الأخرى مثل، الإدراك، الاستدلال، الاستنتاج المنطقي، الفرضية الواضحة والعلم بعدم وجود شيء ما.

أخذت مدرسة الميمامسا بفرضية تعددية، فهي تنطلق من عدد لا نهاية له من النفوس الفردية. يتعهد قانون الكارما (قانون المجازاة على العمل) كيفية الوجود التالي، ولكن من دون تدخل هيئة إلهية. ولا وجود هنا لنظرية خلاصية.

طور هذا النظام لاحقاً من قبل بربهاكارا Praphakara (حوالى القرن

Twitter: @abdulllah1994

السابع بعد الميلاد)، وكوماريلا (القرن الثامن بعد الميلاد) وماندانا ميشرا (حوالي القرن الثامن). أسس الأولان مدرسة خاصة بهما قامت بنقل نظريتها.

الفيدانتا Vedanta

المصادر

الفيدانتا، «غاية الفيدا» هي التسمية التي تطلق على المدرسة الميتافيزيقية التي تعاملت بشكل أولي مع نصوص الفيدا المتأخرة، الأوبانيشاد. من حيث المضمون يتعلق الأمر كلياً بمحاولة التعرف على هيئة أخيرة وراء كل شيء. على المطلق وإرسائه منطقياً. إلى جانب الأوبانيشاد تم الاعتراف أيضاً ببراهما شوترا (حكم براهما أو أقواله المأثورة) (القرن الثاني/ الثالث بعد الميلاد) وبكتاب بهاغافاد-جيتا Bhagavad-Gita باعتبارهما نصوصاً تأسيسية. يعتبر شنكرا شاريا (حوالي القرن الثامن) أشهر من مثل المذهب التوحيدي الصارم وفي مؤلفه أوفايتار فيدنتا (لا ثاني له) وضع شروحات على الأوبانيشاد وعلى بهاغافاد جيتا وعلى أقوال براهما. من حيث الواقع تشمل الفيدانتا عدداً كبيراً من المدارس تمثل وجهات نظر مختلفة.

العقيدة

نجد بوادر الأفكار الأولى في البحث عن مطلق، يكون سبباً لكل ظواهر العالم حتى في الأوبانيشاد. هنا نجد لذلك أسماء متعددة: براهمان، قوة الأضحية المقدسة التي تتخلل كل شيء، أو الاتمان، الذات، الذي لا يتواجد في كل إنسان وحسب، بل في العالم كله. يُصار أيضاً لجعل الاثنين في ماهية واحدة، بحيث أن ذات الفرد تتماهى مع الكل (sarvana).

يتحدد الموجود بوصفه جوهراً لطيفاً هو أساس كل شيء. وفي الوقت نفسه يُصار إلى جعل هذا الجوهر متماهياً مع الاتمان ومع الحقيقة. «ما هو هذا الجوهر اللطيف، منه ينبثق هذا الكل، انه هذا الواقع، انه هذا الذات انه أنت».

Twitter: @abdulllah1994

ينسب ياجنافالكيا إلى الاتمان وظيفة المعرفة، فهو روح محض يتمظهر في كل ما هو كائن. والعالم ليس شيئاً آخر سوى الشكل المكثف لتمظهر الاتمان. يجد الإنسان نفسه في حالة، اليقظة مرتبطاً مع أشكال التمظهر هذه، في الحلم أثناء النوم يبني المرء لنفسه من خلالها عالم حلم، وفي النوم العميق يعيش لذة تجربة التوحد حيث لا وجود لشيء آخر غير الاتمان. وكذلك هو الحال بالنسبة للموت الذي يسبب أغلالاً محدوداً زمنياً في الاتمان، والذي بفضل الكارما (جزاء العمل) سيعود مجدداً إلى وجودات جديدة.

في كتاب باغافاد- جيتا يظهر الاتمان (النفس الفردية) سيد العالم، ويعرف باسم (Puruša)، وهو يتمظهر في كل شيء. وطرق تمظهر الأزلية هي الروح (بوروشا) والطبيعة (براكتري) ومنهما يتكوّن العالم في كل مكوّناته اللطيفة والغليظة (راجع السامخيا). هكذا يعتبر الاتمان أو الله أيضاً (وفي حالة باغافاد- جيتا هو فيشنو Visnu)، لا العلة المادية لكل الموجودات وحسب، بل هو العلة الفاعلة، التي تعتبر المادة الأولى (الهيولى) التي ينبثق منها كل شيء، واحدة من أشكال تمظهره.

تعلم باغافاد- جيتا طريقتين للخلاص، الطريق التي توصل للخلاص عبر وحدة العالم والاتمان من خلال المعارف التي تتحصل بالتأمل، والطريق التي يسلم المؤمن فيه نفسه إلى الالوهية العليا، وهو الطريق الأسهل.

في براهماسوترا نجد تجميعاً لمختلف عقائد الفيدانتا بحيث يشكل مجموعها نسقاً. هذا وقد عبر سانكرساريا في الشرح الذي وضعه قرابة العام 800 عن وحدانية صارمة.

وقد استعار المفهوم الذي سبق ذكره في الفيدنتا، مفهوم القوة السحرية (مايا) في النفس، معتقداً أن ما تم اعتباره حتى تاريخه بالعالم الواقعي ليس إلا خيالاً. بالوصول إلى درجة عالية من الوعي يعرف المرء أن لا فرق في الحقيقة بين فاعل المعرفة وموضوعها، بل إن الكل يشكل اتمان، أو نفساً واحدة. وبذلك فهو يتمثل بالعقيدة التي تقوى بوجود

Twitter: @abdulllah1994

حقيقتيـن: حقيقة تجريبيـة، وفيها تتواجد معطيات العالم (التي ليسـت إلا مجرد مظهر) وحقيقة أسمى توحي برفع ثنائية الاتمان.

بالإمـكان تلخيص نظريتـه كما يلي: الـذات هي الحقيقة الأسـمى، أي الاتمـان. وهـذه الاتمـان أزلية غيـر خاضعة للتحول وهـي تتماهى مع البراهمـان. وبحسـب ماهيتها هي معرفـة، وبإمكانها لأنهـا ذات، أو فاعل المعرفـة أن لا تتحـول أبـداً إلـى موضوعهـا: وبالتالـي لا يمكـن التعرف إليهـا مـع الإمكانيـات المألوفـة ولا توصيفهـا. والطريق الوحيـد "للنظر" إليهـا، هو التأمـل، الذي يسـتدعي حالة وعي سـامية، تكون فيهـا الاتمان وحدهـا الواقـع الخاضـع للاختبـار. في هـذه اللحظة يعيش المـرء وحدة الاتمان وبذلك يصل إلـى العلم الخلاصي. و"كمخلص حي" يبقى المرء وقتـاً أطـول علـى الأرض، حتـى يحصـل الجزاء علـى العمـل (karma) لكـن من دون حصول شـيء جديد، فـكل المعايير الطقوسـية والأخلاقية فقدت اعتبارها.

الواحـد، الـذي لا ثاني له، الاتمان سـيطلق عليه شـانكارا اسـم الله (Isvara) من دون أن يشـير إلى إله محدد. وبالنسـبة للعقيدة الفيشنوية هو فيشنو (visnu) وفي المدرسة الشيفاتية يعرف باسم شيفا (śiva).

تبنـى تلامـذة شـانكارا عقيدتـه، إلا أنهـم ناقشـوا معارضيـن بعض نقاطهـا. فمن نقاط الاختلاف كان الـدور المناط بالمايا. فهل المايا (القوة السـحرية) جزء من النفس (الاتمان)، فإذاً ستكون هي التي خلقت العالم. إذا كانـت مختلفة عـن الاتمان، فهي التي تخلق العالـم ولا يكون للاتمان إلا وظيفة مسـاحة إسـقاط. كذلـك تعتبر علاقـة المايا بالماهيـات الفردية إشكالية. فبعضهم تبنى وجهة نظر تقول إن مواضع الإحساس، أي العالم، لا تخلـق إلا فـي اللحظة التي تدرك فيها. أما شـانكارا وبخلاف ذلك، فقد اعتبر العالـم وعلى الصعيد التجريبي واقعياً باستمرار.

مـع مرور التطور أوجدت أفكار شـانكارا الفرصة لمزيد من النقاش والآراء التي ما زالت مستمرة حتى عصرنا هذا.

Twitter: @abdulllah1994

فلسفة المدارس الدينية

بعد تكوّن النظم الكلاسيكية، تابع أتباع فينشو وشيفا آراء معلميهما الفلسفية. وقد أخذ هؤلاء بوجهة نظر ربوبية مفسرين العالم من خلال الإله الأعلى الذي يقدسون، والموجود خارج العالم والذي لا يتأثر بأحداثه. تعارض هذه الفكرة الأنظمة غير التأليهية، التي تفترض كلها أن الآلهة قد وجدت عبر الكارما، والتي تعتبرها جزءاً من العالم المادي (الميمامسا والسامخيا على سبيل المثال). أما التصورات التأليهية فقد بذلت جهداً للبرهان على وجود إلهها الأعلى.

أما النصوص التي أودعوها نظرياتهم الفلسفية فتعرف باسم أغاماس (الشيفاتية) وسمهيتاس (الفيشنوية).

مع أن لهذه المذاهب أصول ترقى إلى أزمنة بعيدة، فهي لم تظهر إلا بدءاً من العام 1000 بعد الميلاد، كمدارس فلسفية حقيقية، في هذا الوقت الذي راحت البوذية فيه تفقد من أهميتها وهو الزمن الذي بدأ يشهد انحسار السجال المثمر مع الأنظمة الفلسفية الأخرى.

الفلسفية الفيشنوية

يعتبر المفكرون الفيشنويين أنفسهم بحسب تراثهم أكثر المفكرين تعلقاً بالفيدنتا، ويرون أنهم من يمثل الفيدنتا ويحافظ عليها إذ يعتبرون أن شانكارا قد أولها بشكل خاطئ.

توحيد رامانوجا

استطاع رامانوجا (حوالى 1037-1017) أن يمزج بشكل مثمر بين فيدنتا الأوبانيشاد والملاحم وكتب الفيشنو وزهد الكهنة التاميل الشعراء. وضع شرحاً لكتاب براهماسوترا، وآخر لكتاب باغافاد- جيتا وعارض فرضية شانكارا بوجود إله يتجاوز كل الطوائف، إيشفارا (الله). دعا رامانوجا إلى توحيد كفوء، إذ ذهب إلى القول إن إيشفارا، الذي هو فيشنو، ليس أزلياً وهو موجود ككينونة خالصة، بل هو يحتوي النفوس الفردية والعالم

Twitter: @abdulllah1994

غير الحي باعتبارها من كيفيات ماهيته الخاصة. بين الإله الأعلى والنفوس الفردية تقوم العلاقة نفسها التي تقوم بين الجوهر والصفة: كلاهما يختلف عن الآخر من حيث الأساس، إلا أنهما لا يمكنهما الوجود بشكل مستقل. فالعالـم الخارجي واقعي تبعاً لذلك، إنه متضمن في الله ويتمظهر بشكل دوري.

فيشنو هو المطلق، المحيط بكل شيء، فهو من جهة أولى علة العالم وهو الله من جهة أخرى الذي يعيش في فردوسه (vaikmatha) مع القديسين والمخلصين. وهو ينزل نفسه في العالم بالشكل المشار إليه من انبثاقات وتجسدات ومواضيع عبادة.

أما النفوس الفردية بالمقابل فهي ذرات صغيرة وتحمل الخلاص سلفاً في ذاتها. إلا أن الخلاص يمنع عليهم بفعل التضييقات التي تحصل بفعل تواجدها في الجسم.

يحدث خلق العالم عبر «لعبة» (lila) فيشنو مع الهيولى ومع الزمن الذي لا يشير هنا إلى أي جوهر. عن الهيولى ينبثق العالم كما جرى عرض ذلك في السامخيا. مع ذلك فإننا نجد فروقات صغيرة في التصورات. هكذا فإن الصفات الثلاث Tamas. Sattva Rajas، (على التوالي الطيبة الإلهية، الرغبة والعتمة) لا تنتمي إلى الهيولى، بل هي مستقلة، ومع ذلك فهي متحدة بها من دون انقسام. وإلى جانب الهيولى يفترض أيضاً وجود شكل آخر أعلى من المادة، لا رغبة فيه ولا عتمة، ولذلك فهو يحسب على المجال الروحاني أو العقلاني. وهذا الشكل هو ما يشكله الآلهة والمخلصون وكل الأشياء في فردوس فيشنو. حتى العلم يعتبر روحانياً.

يقوم الخلاص على الاعتراف بأن الروح أو النفس موجودة مستقلة عن المادة. هنا لا بد من عمل الأعمال الجيدة ومن احترام العبادات البراهمانية. والأهم أيضاً من المعرفة الخلاصية التي تحصّلت باتباع الطريق التأملي، هو الانعطاء أو الاستسلام للألوهية. بذلك يعرف الفرد

Twitter: @abdulllah1994

أنـه جزء مـن الله، وهو يدخـل بعد موته فـي مملكة (الله) حيـث ينعم مع الجسد اللطيف المكوّن من النعمة الإلهية بالسعادة الأزلية.

نظرية ماذفا التعددية

خلافـاً لرامانوجا اعتبر ماذفا (القرن الثالث عشـر) أن وجود المطلق يختلـف كليـاً عن وجـود النفوس الفرديـة. للبرهنة ارتأى وجـود فروقات أساسـية: بين الله والنفوس الله والمادة، النفوس والمادة، بين النفوس في ما بينها، وبين الأشياء غير الحية في ما بينها. ومع أن الله يتميز عنها جميعاً، فهـو يدبر سـلوك كل الأشـياء، أي أن الدفـع يأتي منه، الدفـع الذي يحمل العالـم على الانبثـاق. من ذلك نخلص إلى نظرية قدريـة واضحة، تبعاً لها يحدد فيشنو قدر كل الناس سلفاً وبشكل مسبق.

يحصـل الخـلاص علـى دفعـات، والهـدف هـو معرفـة أن الله هو فوق كل شيء.

نظرية الاختلاف والهوية في وقت واحد

مدرسـة أخـرى تنتسـب إلـى الفيدانتـا، وهي المدرسـة التـي تقول بنظريـة الخصوصيـة واللاخصوصيـة. تقول هذه المدرسـة إن العلاقة بين فيشـنو والنفوس الفردية هي علاقة انفصال مـن جهة، والنفوس من الجهة الأخـرى لا تقبـل القسـمة وهـي متحـدة مـع فيشـنو، تمامـاً كالمحيط مع الأمواج. صحيح أن الأمواج لا تتميز عن المحيط، إلا أنها لا تتماهى معه، إذ لا يمكن إدراكها منفصلة. وبالطريقة عينها تدين النفوس الفردية لفيشنو لكنهـا لا تتماهـى معـه. ثمة خصوصيـة نجدها عنـد نيمباركا وهـي تتمثل بتماهـي براهما إله الخلق مع كرشـنا. وهذا يجعـل محظيته رادحاً Radha كقوة إلى جانبه، ومعها يتطور العالـم.

كتاب فالابها

ألّـف فالابهـا (1479-1531) شـرحاً علـى براهمـا سـوترا وأسـس لـه جماعـة دينية خاصة مـن أتباع كرشـنا. تقـوم عقيدته فـي التخلص من

Twitter: @abdulllah1994

الثنائية المحضة على اعتبار العالم فيضاً من كرشنا، ولكن من دون مساعدة المايا، القوة السحرية. كريشنا نفسه يتمظهر في العالم عبر قوته (śakti)، بوصفه كرشنا الذي يلعب مع الراعيات، وبوصفه مبدأ العالم الذي لا يفسد والهيئة التي تدبر كل شيء. شدد فالابها على قوة النعمة الخلاصية، التي يخبرها المؤمن الذي يكرس كل تفكيره وعمله لخدمة كرشنا، حتى في حياته في هذا العالم.

نظرية كايتانيا في الهوية والاختلاف في الآن الواحد

كان كرشنا كايتانيا ديفا (1485-1533) على رأس حركة صحوة كرشناوية، وهو يعتبر بنظر أتباعه صورة تمظهر لكرشنا. وقال بنظرية في الاختلاف والهوية وصفها بأنه لا يمكن الإحاطة بها عقلياً. (acintya لا يخضع للتعقل). ذلك أن الله وفي آن واحد مماثل للمادة وللنفوس الفردية ومختلف عنها، لا يجعل تفهمه منطقياً أمراً ممكناً. فقط على مستوى عال جداً من الوعي تصبح هذه المعرفة ممكنة.

يتواجد الموجود الأعلى بأشكال ثلاثة: بوصفه براهما ومنه ينبثق كل وجود، وبوصفه باراماتمان (Paramátman)، النفس الكلية، وبوصفه بهاغافان، الذي هو جسدها ويتكون من طيبة إلهية محضة، أو كرشنا بذاته. وهو فاعل بفضل «قواه» التي يحركه كما يريد. خارج تأثيره تقع قوة المايا، القوة السحرية التي تخلق العالم بوصفها علة مادية وعلة فاعلة. إلى ذلك تتمظهر القوة في المادة الأصلية (praktri) ومنها يتكون العالم تبعاً للكيفية التي تم توصيفها. وكل احداث العالم هي نتيجة لعبة كرشنا مع قواه.

للنفوس الفردية علاقة بالألوهية الأعلى تشبه علاقة الأشعة بالشمس. تجد النفوس الفردية خلاصها حين تعرف أنها تنتمي إلى الإله الأعلى وأنها بالحب تعود إليه. كذلك رأى كاتيانيا في رواحا محظية كرشنا بواسطتها يستطيع كرشنا التأثير في سير العالم.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة الشيفاتية Lakulisa - Pásupatas

يبدو أن اسم هذه المدرسة مشتق من كلمة Lakulisa، ومعناها حامل الهراوات، الذي يزعم أنه كان هو المؤسس الأسطوري لها. ويروى لها كتاب بعنوان غانا- كاركاس Gana-karikas لمؤلفه بهاسارفاجنا (Bhásarvajna) (حوالى نهاية القرن العاشر) والذي يعتبر أساس عرض كل أنظمة مادهافا (القرن الرابع عشر).

ترى نظرية هذه المدرسة في شيفا العلة الفاعلة للعالم فقط، لا العلة المادية. استنتاجاً فهو ليس بذي جسد، ولكنه مع ذلك يمتلك القوة التي تجعله تبعاً لرغبته يخلق الأشكال المختلفة.

من الناحية الفلسفية نجد تقارباً بين أتباع الباشو باتا ومدارس النيايا والفيسيشكا، إذ سيَّجوا أنفسهم بمسلماتهم العقلانية.

الشيفاسمية الكشميرية

عرفت كشمير ولكن لوقت قصير اتجاهاً فلسفياً مزدهراً، سرعان ما اندثر بفعل اندفاع الإسلام إلى هذه المنطقة. ترتبط فلسفة التذكر (إعادة التعرف = التعرف من جديد) قبل أي شيء آخر بأسماء، سومانترا، اتبالاديفا، ابهينا فاغوبتا، وكشماريا (وجميعهم من القرنين العاشر والحادي عشر).

يعتبر فاسوغوبتا (قرابة القرن التاسع) مؤسس هذه المدرسة، التي يزعم أن شيفا بنفسه قد أوحى له بمذهبه.

تذهب هذه المدرسة إلى القول إن العالم يجسد أفكار الإله الأعلى، أي أنه مضمون الوعي. فالعالم ليس وهماً وحسب، كما جاء في تعاليم شانكارا، بل هو ينتمي إلى شيفا بوصفه الألوهية الأعلى. والتحولات الدائمة في دورة العالم تعكس مراحل، استفاقة، ويقظه، وغفوة ونوم شيفا. وبذلك فهو علة العالم المادية والفاعلة. والتصور هذا واحدي محض، ذلك أنه يفترض مرحلة- مرحلة شيفا، التي منها ينطلق كل شيء.

Twitter: @abdulllah1994

وهـو فاعـل بقـواه، التي تعتبـر ماهيـات خاصـة، تنفصل عنـه. أهم هـذه القـوى: قوة الوعي، قوة الشـهوة، وقـوة الفعل أو العمـل، قوة الإرادة وقوة المعرفة. يفسـر تكوين العالـم، كما هو الحال في السـامخيا بمساعدة المبادئ، والتي يقدر عددها لا بخمس وعشـرين بل بست وثلاثين. وخلق العالـم يحصل بانفصال الوعي الخالص والقوة الخالصة. فبالوعي يتعرف إلـى ماهيته كإله أعلى وتماهي كل الأشـياء معه بالـذات. ولكن مع الوقت تصبـح هـذه المعرفة باهتة، وقـوة المايا تجعل روحه اكثـر انطلاقاً، بحيث يدرك الأشـياء كمـا لو كانت اموراً مفصولة عنه. ومن خلال دروع خمسـة تحدد زمانه، وتحد من المكان والسببية، والحب والعلم وقوة الفعل يصبح جوهـراً فرداً. وبوصفه روحاً فردية يرى في الهيولى نقيضة الموهوم. وعبر الوعـي الخالـص أيضاً بوصفـه هيئة يختل تـوازن الصفات ويبـدأ الخلق. تضيـع النفوس الفردية عبـر وجودات مختلفة، عبر المايـا، تتقوى الدروع المشـار إليها أعلاه وثلاث مـن الرذائل الفطرية الأساسـية (التفريد، جزاء العمـل، والقوة السـحرية، المايا)، بحيث تكون الوحدة المسـتقلة الأشـد صغراً.

وفي هـذه الحالة يكون الخلاص ممكناً فقط عبر معرفة هوية النفس الكلية والنفس الفردية، وهي المعرفة التي تحدث حلولاً في الإله الأعلى. الشرط اللازم لذلك هو الحصول على النذر وعلى المشورة من قبل معلم. تخلق الممارسات الطقسية المختلفة والتأملات الأسس التي تمكن القوى من النزول على الافراد. وهذا يعتبر لطفاً من الإله الأعلى. وبذلك ترفع كل الموانع ولا يعيش الحاصل على الخلاص أية ولادة جديدة بعد ذلك.

تجمع هذه النظرية بين وجهات نظر انماما الشيفاتية مع وجهات نظر الفدنتا والفيجنافادا لدى البوذيين.

شايفا سيدهانتا

انتشرت العقيدة الشـيفاتية المكتملة بشكل خاص في جنوب الهند، الأمـر الـذي أدى إلـى ظهور عـدد كبير من الكتابـات التاميليـة. ومع ذلك

Twitter: @abdulllah1994

فالأمـر يتعلـق بالطبع بمؤلف Agama وضع أساسـاً باللغة السنسـكريتية، ذلك أن المصطلح المستخدم مشتق إلى حد كبير من السنسكرينية.

تنطلـق العقيـدة مـن تصـور ثلاثي للـه، النفـوس الفردية والأشـياء غيـر الحيـة (acit). وفـي هذه النظريـة يعتبر ما ليـس حياً العتيـد الذي به يربط السـيد الأعلى النفوس. ومن خلال ذلك يربط شـيفا قواه مع المايا، والتـي تنتـج المايا (من ضمـن ما تنتج) والتي هي أصل الدروع الخمسـة (راجـع أعـلاه)، والمبادئ الأخـرى تنبثق منهـا. هنا أيضاً يسـود التصور أن شـيفا يدبر سـير العالـم بواسـطة قواه. وبذلك يدخل العنصر الواحدي هـذه العقيدة، ذلك أنه مـع وجود ماهيات أو جواهر ثلاثـة إلا أنها ترتبط جميعها بشـيفا. خلافاً للمدرسـة الشيفاسمية الكشـميرية تقول المدرسة الشايفاسيدهنتية بـأن النفـس تتحد مع شـيفا، مـا يعني أنهـا تحافظ على فرديتها ولا تحل نفسها.

فيراشيفا

تـرى هذه المدرسـة والتي تعرف أيضاً باسـم لينغايـات (lingayat) وهي تتبع المدرسـة الشيفاسمية، ترى في شـيفا الإله الحق وتعتبره يشكل العنصر الذكري (lingam). تعتبر هذه عقيدة تقول «بالواحدية مع فروقات أخرى»، إذ هي تعترف بشـيفا بوصفه حقيقة أخيرة، إلا أنها تنسب للنفوس الفرديـة وللعالـم حولهـا حقيقـة. والتعددية ليسـت مجرد مظهـر كما عند شـافكارا، ولا هي محايثة للإله الأعلى (رامانوجا) بل هي تحدث بواسطة شيفا وبمساعدة قواه.

لا نجد نظرية نشأة الكون ولا نظرية الوجود في أساس هذه العقيدة، بل نجد بشكل خاص علاقة الألوهية الأعلى بالنفوس الفردية.

أثناء خلق العالم يتظر الجوهر الأعلى إلى ألوهية وإلى نفس فردية. ولكل واحدة منهما ثلاثة مظاهر تخصها، تظهر بشكل أزواج. هكذا يضاف إلى الجواهر الفردية جسم لطيف وآخر كثيف إلى جانب جسم بدئي أيضاً أساسـه الجهل. تعبر الأجسـام المختلفة عن الابتعاد الذي يفصل النفوس

Twitter: @abdulllah1994

الجزئية عن الألوهية. ولهذا الابتعاد مراحل ثلاث، مرحلة معرفة الألوهية، أي الاعتراف بالألوهية ماهية عليا، الأخيرة هي الدرجة التي تجعل التوحد (yoga) قريباً من الألوهية الأعلى.

إن الوسيلة التي توصل إلى المعرفة الخلاصية والاتحاد بين الجوهر الأعلى والنفس الفردية هو الانعطاء (bhakti) أو الاستغراق. هنا أيضاً لا تنحل النفس الفردية في شيفا، بل تدخل مع الاحتفاظ بفرديتها بارتباط وثيق معه.

فلسفة العصر الحديث

تبدأ الفلسفة الحديثة في الهند تقريباً حوالى أواسط القرن التاسع عشر عبر التواصل مع الأفكار الغربية. أدى السجال مع الأفكار الجديدة إلى التجديد في التراث الخاص وإلى استعادة التفكير فيه. وصار مفهوم «الهندوسية» مفهوماً أعلى ينطوي على العقائد والعبادات الدينية التي لا يمكن نسبتها إلى أية ديانة أخرى. أما التأثير الخاص الذي تعرض له الفكر الهندي والذي تركز على الفرد وعلى خلاصه فكان للأخلاق المسيحية التي كانت وصيتها بحب القريب شيئاً جديداً. كان رام موهان (-1833 1772) أول من قام بمحاولة تطعيم الهندوسية بأفكار مسيحية. استقى عناصر من مثاليات العلم الغربي ومعارفه وطوّر هندوسية إصلاحية، كان من نتيجتها أن استعاد التفكر بتراثه الخاص مع الاحتفاظ بانفتاح فعلي على الأفكار الغربية.

نقطة الانطلاق كانت من التوحيد الصارم، ومنه يصار للسؤال عن السبب الملزم في الفكر الإنساني. يعتبر كل من سوامي فيفكا نترا (1863-1902) وسارفيبالي راوهاكرشينان (1888-1975) وإليهما يرجع الفهم الحالي للهندوسية، من أبرز من مثل التوحيد الحديث. كلاهما اعتبر التوحيد الصارم الدرجة الأعلى في الفلسفة الهندية. هذا وقد أولاه فيفكانندا درجة عالية جعلته يكرس جهده إثر ما قام راماكريشنا بتأسيسه لنشر التعاليم الفلسفية والتعاليم اللاهوتية في وقت لاحق. ربط تعاليمه

Twitter: @abdulllah1994

بالتزام اجتماعي ولذلك اعتبر توحيده توحيداً عملياً. إذ شدد في تعليمه أن اختبار هوية النفس الفردية والله والتي تحصل عبر التمارين على اليوغا، يؤدي إلى الخلاص. ولفكرة التوحيد هذه أساسها في المفاهيم الهندوسية، إذ تتيح تأويل كافة أشكال التدين الهندي واعتبارها درجات مختلفة على طريق معرفة المطلق.

كذلك أخذ بربط الفكر الهندي بالتصرف البشري الأخلاقي كل من رابندرانات طاغور (1861- 1941) وم. ك. غاندي من نفي خاص للعالم بتأكيد على هذا العالم، ما يؤكد في الوقت نفسه على الالتزام بالسلوك الاجتماعي. هكذا يؤول غاندي الأمر بعد الأذية لا بعدم القتل وحسب، بل بوصفه أمراً بالشفقة الشاملة.

إلى جانب التأويل الحديث للهندوسية تم أيضاً تسجيل سجال آخر مع الفلسفة الغربية، لا سيما مع هيجيلية القرن التاسع عشر الإنكليزية. أدى الأمر إلى قيام «فلسفة مقارنة» لاقت رواجاً في الهند أكثر من أي مكان آخر. كذلك بذل أوروبندوغوس (1872 – 1950) جهده للتوليف بين الفلسفة الهندية والفلسفة الغربية. فقد حاول أن يستكمل الفكر الهندوسي بإضافة تصورات غريبة مثل الوعي التاريخي وأفكار التقدم . يمكن القول، بشكل عام، إن ارتباط المفكرين الهنود مع تراثهم قد جعل انفتاحهم على الأفكار الجديدة والسجال معها ما زال في بداياته. ولهذا سببه أيضاً، إذ إن انطباع الفلسفة الهندية بطابع ربوي قوي قد جعل الأفكار الربوبية لا تغيب عن الأعين.

اختصارات

BĂU = brhadaranyaka- Upanisad

MBh = Mahabharata

ChU = Chandogya-Upanisad

Twitter: @abdulllah1994

مراجع

Collins, Randall: The sociology of philosophers. Cambridge 2000.

Dasgupta, Surendranath: A History of Indian Philosophy. 5 Vols. Delhi 1975.

Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie. Band I/II. Salzburg 1953.

Glasenapp, Helmuth von: Die Philosophie der Inder. Stuttgart 1949.

Hiriyanna, Mysore: Vom Wesen der indischen Philosophie. München 1990.

Holenstein , Elmar: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt 1998.

Mall, Ram Adhar: Der Hinduismus. Darmstadt 1997.

نفسه : Philosophie in Vergleich der Kulturen. Darmstadt 1995.

نفسه : Studie zur indischen Philosophie und Soziologie. Meisenheim 1974.

Piano, Stefano:Religion und Kultur Indiens. Wien 2004.

Radhakrishnan, Sarvapalli: Indische Philosophie I- II. Tübingen 1968.

Schweitzer, Albert: Die Weltanschauuung der indischen Denker. München 1987 (Nachdruck von 1935).

Storig Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt 1992.

Strauss, Otto: Indische Philosophie. Leipzig 1924.

Volpi, Franco: Großes Weltlexikon der Philosophie. Stuttgart 1999.

Twitter: @abdulllah1994

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة الصينية

أنطون غرابنر – هايدر
Anton Grabner- Haider

ترقى بدايات ما نعرفه من التفسير الصيني للعالم إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، حيث سجلت اسئلة الكهان واجوبتهم على عظام النبوؤة. طوّر الكهنة المنجّمون كتابة صورية مبكرة استطاعوا من خلالها تثبيت النصوص الطقوسية. يدور الحديث في هذه النصوص على القوى غير المرئية، عن جوهر العقل وأرواح الأجداد، التي تؤثّر في كل مكان من العالم على الإنسان. في ظواهر الطبيعة، يفترض وجود كائنات روحية قابلة للرؤية وليست بتصرفهم، والتي يتم استحضارها بالشعائر والصلوات. ذلك أن الناس قد أرادوا عبر طقوسهم وأقوالهم السحرية اكتساب حد أدنى من التأثير على قوى حياتهم التي ليست بمتناول يدهم. أخذ الكهان على عاتقهم الكشف عن إرادات هذا الكائن.

كانت هذه الكائنات الروحية الإلهية أكبر وأقوى من البشر، إلا أنها كانت تفهم اللغة البشرية. والشعب كان يكرّم عدداً كبيراً من مثل هذه الكائنات، ولاحقاً تم جمعها من قبل كهنة القرابين تحت اسم «السماء» (tien). في ذلك كان الناس يؤمنون بالحياة الأخرى لقوى النفس غير المرئية (hun) التي يفترض وجودها لدى كل إنسان. بعد الموت ترجع هذه القوى بعد انحلال الجسد إلى عالم الأجداد، حيث تبقى. يعبد الناس

Twitter: @abdulllah1994

أجداد عشيرتهم إذ يعتقدون أن هؤلاء يقرّرون مصيرهم. يستدعون قوى أسلافهم النفسية لمساعدتهم في حالة العوز، أو أنهم كانوا يترجونهم طلباً للحماية ولمزيد من الأولاد.

كانت آلهة الطبيعة وآلهة حماية العشائر ونفوس الأجداد بمثابة القوى غير المرئية التي يحسب الناس لها حساباً. قدموا لها العديد من العطايا القرابين أملاً بتقوية قواهم أو حتى يكونوا على جانب من الطيبة. في هذه النصوص المبكرة من الثقافة الصينية جرى تأويل عالم حياة الإنسان من خلال بعدين مختلفين. فخلف عالم الأشياء والموضوعات المرئي تم افتراض وجود عالم لا مرئي هو عالم القوى والقدرات الروحية. استمر التأويل الاسطوري للعالم حتى في الحقبات الثقافية المتأخرة.

تستقي المؤلفات الخمسة الكلاسيكية المكتوبة مضمونها من عصر العالم الأكبر كونغ-فو- زي (كونفوشيوس، 551 حتى 479 قبل الميلاد). وقد أسهم هذا مع تلاميذه في تكريس مضمون هذه العقيدة كتابياً. وفي هذه المؤلفات نتعرف بوضوح على الأفكار التي تشير إلى تأويل عقلاني للعالم. هكذا يلخص كتاب «شون - كي» (الربيع والخريف) حوليات وأحداث إمارة لو (lu)، التي سبق أن سجلت قبل ذلك. أما كتاب الشعائر (yi-li) فيعطي التعليمات لإعادة ممارسة شعائر الأجداد الكبيرة والصغيرة، وفيها نتعرف على الأشكال المبكرة لتفسير العالم.

أما «كتاب الوثائق» (shu jing) فيتكون من خطب ومعاهدات سياسية قام الأمراء والمحاربون القدامى بعقدها في ما بينهم. وكتاب «الأغاني» (shi jing) فيروي النصوص القديمة الخاصة بالأناشيد العبادية، والتي كانت تُتلى أثناء تأدية الشعائر للأجداد وللمحاربين. أما كتاب «التحولات» (yi jing) فينقل نصوصاً قديمة عن فن معرفة الغيب (الكهانة)، كما كان يمارس من قبل الكهّان والشامانيين. من خلال كل هذه الكتب الكلاسيكية نتعرف على التفسير المبكر للعالم وعلى نظام القيم كما أورده المزارعون الحضريون والبدو الرعاة[1].

Twitter: @abdulllah1994

تعاليم كونفوشيوس

فـي الإمارات القديمة كان المحاربـون يتدرّبون في مدارس خاصة. وهنـاك يتعلمون مختلـف تقنيات القتـال إلى جانب الطقـوس التي تتعلق بالأجداد والتاريخ الخاص بالإمارة، ونصوص الأناشيد الخاصة بالشعائر، والقوانيـن والقواعـد الأخلاقية لأجل العيش المشـترك فـي الدولة... زار المعلم كونغ زي إحدى هذه المدارس التي تضم محاربين شـباباً ثم عمل في إدارة إحدى الإمارات. لاحقاً توجّب عليه أن يدير مدرسة مماثلة وصار معلماً مرموقاً.

قـام بجمـع الحكـم القديمة وتفسـيرات العالـم، إلى جانـب قواعد الأخـلاق القديمة وقـام لاحقاً بإعطائهـا لتلاميذه. في ما بعـد كتب هؤلاء عقيدته، ذلك أنهم قد تعلّموا أيضاً فن الكتابة والرسم والموسيقى.

يزعـم تلميـذه مانـع زي (Mung zi) أن المعلـم كونـغ زي قد كتب بنفسـه حوليـات «الربيع والخريـف»، الأمر الذي يصعب تأكيـده تاريخياً. تبعـاً لهـذه العقيـدة، قـام معلمـو الحكمـة القدامـى باللجـوء إلـى قواعد الحياة المشـتركة المسـالمة الأساسـية بهدف وضع حد للأعمـال العنفية. وعلـى المحاربيـن والنبـلاء والموظفيـن قبل سـواهم تعلم هـذه القواعد حتـى تقوى الدولـة. ذلـك أن العصر كان عصـر «الملـوك المتخاصمين» حيـث تبـارى العديد من الإمارات في ما بينها من أجل اكتسـاب السـلطة. يُعتبـر التعلـم الواجب الأهـم للتلميذ، فعليـه أن يعتني بالقديـم وأن يتعلم الجديد (lunyu 2-11).

إن مـن يتعلّـم قواعـد الأخـلاق بشـكل أساسـي هـو الذي سـيقوم بتحقيقها في حياته. إن السـلوك الصحيح داخل العشـيرة وفي الأسرة وفي الدولة سلوك يمكن تعلّمه. لذلك فإن من أولى الواجبات اللازمة للحكمة وبالتالي للفلسـفة، تعريف الجماعة على قواعد السـلوك الصحيح، وعلى تعميقهـا وعلى توصيلها أو نشـرها لاحقـاً. ذلك أن باسـتطاعتنا جميعاً أن نعـرف بعقلنـا، ما يعتبر لحياتنا الاجتماعية خيراً وما يُعتبر شـراً. إن كلماتنا

Twitter: @abdulllah1994

الكبيرة والجميلة لا فائدة منها ما لم تتبعها أفعال مناسبة. أولاً، لا بد من فعل الجيد والنافع قبل أن نستطيع الكلام عليه (lun yu 2-13).

يجهد الإنسان النبيل في كل تصرفاته نحو الإنسانية (ren) في التعامل مع أعضاء عشيرته. هنا يدخل عالم الجواهر الروحانية غير المرئية إلى الخلفية، فالحياة الواقعية تصبح الأهم[2]. يتمتع طالب الحكمة بكرامة عالية، كذلك تنمو مسؤوليته الاجتماعية. يفكر أولاً بالتشكيل المليء بالمعنى لحياته، قبل أن يمعن التفكر حول موته. كذلك يصار إلى التمييز بين «الناس الصغار» (xia ren) وبين النبلاء والمحاربين. إذ يُعتبر هؤلاء نماذج للصغار في تشكيل حياتهم، حين يحققون فضائلهم.

في الدولة لا بد من ممارسة السلطة بالشكل الأخلاقي الأفضل، ولكن ليس بحسب العقيدة التي عيّنها الكاهن من السماء (tien). من الآن وصاعداً يجب على السلطة أن تجد مبررها الشرعي عبر الأخلاق لا عبر الدين. ولكن حتى الحاكم الذي تعيّنه "السماء" عليه أن يسعى لأجل تحقيق الفضائل الأخلاقية، حين ذلك فقط سيكون بإمكان دولته أن تنافس الدول الأخرى بنجاح.

لا يجب أيضاً رفع النظام التراتبي من البلاد، بل يجب إعادة تعريفه من جديد على أساس القاعدة الأخلاقية. بشكل عام تناسب فضائل الإخلاص والطاعة الموظفين الكبار، فكما يطيع الولد أباه في العشيرة، كذلك على كل السكان في الدولة خدمة أميرهم. في ما بينهم يتبع الجميع الثقة في السلوك والصدق في الكلام. يحب الناس الحكماء الحقائق المؤكدة، ويتبعون الطقوس القديمة ويعملون في خدمة الأمير[3]. يجهدون في تحصيل العلم بهدف صقل صفاتهم، وهم يجعلون قواعد الإنسانية الأساسية عالياً مهما كانت الظروف. ولأنهم يريدون تحقيق الخير، فإن المظهر الجميل ليس مهماً بالنسبة لهم.

لأجل العيش المشترك في العشيرة وفي الدولة لا بد من اعتماد «القاعدة الذهبية» في الأخلاق. والتي تقول، لا معنى على الإطلاق أن

Twitter: @abdulllah1994

يتسبب المرء لأخيه في الإنسانية بشرّ ما، لا يريده هو لنفسه (lun yu 15-23). كذلك لا معنى أيضاً أن يقابل الشر الحاصل بشر مماثل، وإلا لا يمكن أن تصل الأفعال السيئة إلى حد نهائي. فالحكمة تقضي الإجابة على الشر الحاصل بسلوك فاضل بهدف إنهائه (lun yu 14-36). والإنسانية المطلوبة تعني عينياً، محبة الآخرين عينياً، والتحول إلى العمل الجيد وتحقيق الفضائل الأخلاقية. ليحجم الحكيم عن النظر شرهاً إلى الشر أو عن الرغبة بسماعه. فهو لا يريد أن يكون أداة لأحد لأنه هو الذي يقرر بنفسه ما يصلح لحياته.

لا يمكن لدولة تدخل في تنافس مع غيرها أن تصيب النجاح إلا إذا قدّم الموظفون والمحاربون الولاء للأمير، وإلا إذا كانوا ثلاثتهم بالنسبة للبشر الأدنى، مثالاً أخلاقياً. على الأكبر في كل المواقف أن يعرف الصالح الأخلاقي، ثم عليه بعد ذلك السعي اليه وتحقيقه. فالمرؤوسون يقلدون باستمرار الأمير في سلوكهم. كذلك على المحاربين وعلى الموظفين فعل الخير، وبذلك فقط يمكن للناس الصغار أن يرشدوا للتعاطي في ما بينهم بالعمل الصالح وبمد يد المساعدة. والأمير اللاأخلاقي سرعان ما يفقد سلطته، إذ هو يضر بالشعب بكامله. وحده الذي يفعل الصالح والخير بإمكانه أن يعطي الأوامر للآخرين، التي تكون نافعة للجماعة[4].

كذلك على الأمير والموظفين خدمة الدولة، إنهم يأخذون واجبات معينة على عاتقهم. حين ذلك فقط نجد في البلاد نظاماً واضحاً ويجد الناس أنفسهم تحت الحماية. على الإنسان الحكيم أن لا يدخل إمارة لا وجود للنظام فيها وحيث يمارس فيها الأمير سياسة خطرة. على الموظفين الإشارة على الأمير بالأخطاء وبالنواقص، إلا أنه لا حق لهم بالنهوض ضده. ومع ذلك على الإنسان النبيل أن يفكر بقواعد العيش المشترك بهدف تحسينها، ولكن قلّما تهمه القوى غير المرئية، والجواهر الروحية والأفعال العجائبية أو الظواهر غير الخاضعة للتوضيح (lun yu 7-20).

وهو يحترم القدر بالطبع، القدر الذي يصيبه، ويحترم

Twitter: @abdulllah1994

الإنسـان الحكيـم، إلا أن الحيـاة بعـد المـوت لا تهمـه إلا بقـدر صغيـر (lun yu 11-11)، بـل هـو يلتزم أكثر بتشـكيل الحيـاة الحاضرة في الدولة بشـكل جيـد وعدم إضاعـة الوقت مـن أجل الديـن. بل هو يتقبـل الباطل إذا كان ذلك سـيولّد الحق. ولن يكون أبداً مسـتعداً قسـراً أن يستبدل حقه الخـاص بأفعال باطلة. فـي مجتمع أبوي تخضع النسـاء للرجال، ذلك أن «السـماء» عامـة تـرى الذكورة في كل شـيء. يخدم الشـباب مـن هم أكبر منهـم، والأولاد أهلهم. هكذا، لكل إنسـان واجبه الاجتماعي تجاه الأهل والأخـوة والأبنـاء إذ لا إنسـان يعيـش وحيداً. مـن يحترم أهلـه ويرعاهم سيكسـب جراء ذلك منفعة أخلاقية كبرى. بإنجاز الواجبات المدنية يتعلق الأمر بالاسـتمرار بمواقفنـا الداخلية، ذلك أنها هي التـي تجعل من الفعل فعلاً له قيمته. يريد الناس الحكماء اتباع طريق «السماء»، وقواعد السلوك الصحيح القديمة يجب أن لا تتغير أبداً[5].

عقائد مينغ زي (Meng zi)

كان مينـغ زي أحد تلاميذ كونغ المتأخريـن، الذي توفي عام 289 ق. م. قد أراد تطبيق التعاليم الكونفوشسية على مواقف حياتية عينية. نجد عرضاً لهـذه التعاليـم في كتـاب مينغ زي، وهـي تعاليـم تنطلق من مثال إنسـاني متفائل وايجابي. وبحسب هذه التعاليم يسعى الناس جميعاً ومن الأساس إلـى الخير الأخلاقي، وهم قادرون أيضاً على صنع هذا الخير. فلا إنسـان يسـعى بفطرتـه ليعيش الشـر، حتـى الذين يقومـون بفعل أعمال سـيئة في الدولة باستطاعتهم تعلّم فعل الخير من جديد. يتحول الناس إلى فعلة شر حين يرون نماذج سيئة أو حين تكون ظروف الحياة معاكسة لهم. مع ذلك لا يجب أن يظل أي إنسـان مخالفاً للقانون. ومن واجب الإنسـان الحكيم أن يشجّع أخوته في الإنسانية على ممارسة الأفعال الخيّرة.

ثم إن على الجميع في الدولة أن يسـعوا للإنسانية، عليهم فعل الخير الواحـد تجاه الآخر، ينطبق ذلك أيضـاً على الأمير، على المحاربين وعلى الموظفيـن. والكل في الدولة مسـتفيد من تحقيـق الفضائل. فحين يحكم

Twitter: @abdulllah1994

الأمير بموجب قواعد الإنسانية، فلن يكون عليه أن يخشى أي عدو في العالم، إذ حينذاك سيجد الشعب إلى جانبه ليدافع عنه بكل قواه. في زمن تحارب الأمراء وتخاصمهم يمكن لإنسانية الحاكم وحدها تأمين السلام. إذ إن كل ظلم للشعب سيولّد المقاومة والاضطراب، فتصبح السلطة على البلد بحكم المهددة. فمن يحرم الشعب من إنسانيته، سيصار إلى إزاحته من السلطة (كتاب مينغ زي، 1b8-4b3). أما الحاكم الأخلاقي الجيد فسيتبعه الناس بملء إرادتهم.

وكما يسيل الماء باتجاه الأسفل، هكذا يتوق الشعب إلى الإنسانية. وكل الأمراء الذين فقدوا السلطة، كانوا قد ابتعدوا عن الإنسانية، ولم يعد الشعب يريد اتباعهم.

وإذا أراد الجميع في الدولة السعي فقط للربح والمنفعة حينها سيحصل الصراع والحرب بكل سهولة. ولكن حين يتبعون قواعد الإنسانية فقط سينعمون بالسلام. الخير يفيد منه الجميع، لا القلة في الدولة. لذلك يجب تقديم صالح الدولة على صالح الأفراد. على الحاكم أن يسهر على صالح الشعب المادي والأخلاقي. وفقط حين يكسب قلب الشعب باستطاعته أن يسمى «ابن السماء». تأدية الشعائر بانتظام ليست بالشيء الكافي لتحقيق سيادة ناجحة (كتاب مينغ زي 7b4)[6].

تبنى الدولة، على الإنسانية والعدالة، وحين يعيش الناس في ظل علاقات منتظمة فلا يمكن هزيمتهم. وأول أربع قواعد لحياة اجتماعية هي العطف على المتألمين، الخوف من الشر، التواضع في المطالب الخاصة، واتباع المرء لضميره. هكذا يتعلم الناس العيش في العدالة، مع الإنسانية، مع الحكمة ومع اللياقة. من يتبع هذا الطريق الأخلاقي، يعرف حقيقة ذاته ويتبع «طريق السماء». والوعي بهذه القيمة الأساسية الخاصة بالحياة الاجتماعية هو وعي متجذر فينا وفطري. تقوم الحياة الجيدة على التكوين الدائم للصفات، لا على الغذاء والكساء والمسكن.

حين يقترف الأمير أخطاء أخلاقية فادحة، على الموظفين حينئذ

Twitter: @abdulllah1994

لفت نظره لذلك. وحين لا يبتعد رغم ذلك عن هذه الأخطاء، فإن الموظفين سيتخلون عنه. على المزارعين تقديم عشر من محاصيلهم إلى الأمير. ولن يقوم أمير حكيم بمهاجمة دولة أجنبية أو غربية، بهدف السيطرة عليها، إذإن ثمة أناس سيقتلون في أية حرب وهذا بحد ذاته انتهاك للأخلاق. إلا أنه يتوجب على كل شعب الدفاع عن نفسه بكل الوسائل المتاحة. حتى لا يكون ضحية اعتداء شعب آخر له (كتاب مينغ زي 4a14. 1b13). لكل شعب مراتبه ومهماته المتعددة، وذلك تبعاً لقدرات الناس. يتوجب على الناس جميعاً قلب الدولة في حالة الفوضى، إذ لا بد من القيام بعمل عقلي وجسدي (كتاب ميتغ زي، 3a4). والحكيم لا يثق إلا بأخيه الإنسان، وهو عطوف على من هو أدنى، حتى الحيوانات يعاملها بشكل جيد. مع ذلك لا نستطيع أن نظهر الشعور نفسه تجاه كل المخلوقات (كتاب مينغ زي 7a45). على الأولاد أداء واجباتهم تجاه أهلهم. وملكة الإنسانية والحياة الأخلاقية والعفة والمعرفة ملكة يملكها الجميع بفطرتهم. والعقل هو نفسه بالنسبة للناس جميعاً، حتى موجبات الحياة هي متشابهة بالنسبة للكل.

يجب أن يتوجه عقلنا باستمرار إلى الإنسانية والعفة. فنحن بحاجة دائمة لمشاركة المتألمين شعورهم، إذا أردنا أن نتجنب الألم. وحياتنا ليست محددة بقدر أعمى، فهي ملك أيدينا ونحن مسؤولون عنها. يعلمنا الحكيم أن نتحمل قدراً معاكساً وأن نحقق الفضيلة رغم ذلك. فهو لا يريد أن يعيش حياته بشكل سلبي، بل يريد تشكيلها. وعليه غالب الأحيان أن يعرف، أن للقدر السيء علاقة بقرارته الخاطئة. نحن نقرز بأنفسنا صالحنا وطالحنا في الحياة (كتاب مينغ زي 7a1).

ثم إن الحكيم يشغل نفسه بالتعرف على قدرة (ming) من علامات الطبيعة وأن يأخذ قدره بيده. فلا يترك نفسه عرضة لكوارث الطبيعة والأمور العجائبية. فقبل وفاته يريد أن يستفيد من حياته، بقدر ما يستطيع. والذي يعترف بواجبه في الدولة وفي المجتمع لا يؤمن بأي قدر أعمى

Twitter: @abdulllah1994

أبداً. ومن أراد أن يكون فاعلاً لأخيه الإنسان لا يحجر على نفسه وسط أسوار قديمة حتى يقضي هناك نحبه. على كل طلاب الحكمة أن يعلموا كيف يأخذون حياتهم بأيديهم[7].

عقائد الحياة المشتركة الجيدة المتأخرة

حوالى انعطاف الزمن ظهر «كتاب آداب المجتمع» (li zi)، الذي يلخص تعاليم الحياة الكونفوشسية. في القرن الثاني عشر بعد الميلاد قام المعلم زهوكسي (Zhu Xi) بنشر فصلين من هذا الأثر الكبير، وهما بالتحديد «العقيدة الكبرى» (Da Xue) والمبحث «حول الحد الأوسط» (Zhing you). يشكل هذان العملان معاً ومع «المحادثات» (lun yu) وكتاب مينع زي الأعمال الأساسية التي تعرض العقيدة الكونفوشسية الأرثوذكسية. ترجمت هذه الأعمال في القرن السابع عشر من جانب مبشر يسوعي إلى اللاتينية، وهكذا صارت معروفة في أوروبا.

هدف «العقيدة الكبرى» إيصال المرء لمعرفة الفضائل الأخلاقية، وتعليم الشعب أن يجهد لتحقيق الخير الأسمى أياً كانت الظروف. ترتبط كل العلاقات الاجتماعية الأخلاقية التي يمارسها الناس داخلياً ببعضها بعضاً، ولذلك فإن قواعد السلوك الاجتماعي الأساسية غير قابلة للتجزئة. فهي تطبق على الجميع، وعلى كل واحد أن يعرف حدوده وأن يسعى من وقت لآخر للبحث عن الهدوء. إذ إن تجربة الهدوء ستساعده على التفكر وعلى العيش بسلام كامل. ومن يتعلم التفكير بشكل صحيح، يستطيع تحقيق أهداف حياته. عليه أن يكوّن ذهنه وصفاته، بعد ذلك يصبح بإمكانه فهم النظام الصحيح للأشياء[8].

يطلب من طالب الحكمة أن لا يستسلم لمشاعر الغضب والكراهية. كذلك عليه أن لا يترك نفسه تتهافت إلى مشاعر البهجة والقلق بشكل مبالغ فيه. بل يجب أن يتعلّم كيف يركّز ذهنه وكيف يرتّب أفكاره وكيف يعيش بتواضع وأن ينتبه على نعيمه. عليه أن يكمل باستمرار واجباته تجاه الحاكم والأهل والأولاد، وأن يقابل أخوته في الإنسانية بالأمانة والإخلاص

Twitter: @abdulllah1994

(Daxue .3.3). وفـي كتاب «الوسـط الصحيـح» (zing yong) يُصار إلى جعل العلاقات الأرضية في الحياة الاجتماعية تتسـامى بشكل ميتافيزيقي، ويُصار إلى ربط الجهد الأخلاقي بالعلاقة بين السماء والأرض.

علـى طلاب الحكمة فـي اختبارهـم لمشـاعرهم المتناقضة البحث باسـتمرار عـن الوسـط الصحيح. ذلـك أنه حين يُتـاح لهم العيش بتوازن داخلـي، فإنهـم يحققون الانسـجام الكوني بين السـماء والأرض. والذي يعرف الخير ويسـعى بجدية نحو الفضيلة ومن يطيع أهله، سـيعتمد أخوته فـي الإنسـانية على قدراتـه. ومن يجعل «طريق السـماء» دليلاً له، سـيجد الوسـط الصحيح من دون تعب وسيصبح إنسـاناً حكيماً. من يحسن نفسه أخلاقياً، سـيكون له من التأثير ما يسـاعده أيضاً على تحسـين أخوته البشر وأن يعيش في انسجام مع الكون[9].

فـي الزمـن الذي سـاد فيه الصـراع بين الممالـك (قبـل 221 ق.م)، يجـري الحديـث فـي النصـوص القديمـة وفي العديـد من المـدارس عن حيـاة الحكمة. أحـد معلمي ذلك العصر كان مـو دي (Mo Di Micius)، الـذي عـاش في القـرن الخامـس/ الرابع قبـل الميلاد. كذلك قـام طلابه بتناقـل أفكاره. وقـد كان مقتنعاً أيضاً أن علـى كل تصرفاتنا ان تكون نافعة على المسـتويين الشخصي والاجتماعي. تُعتبر جيدة تلك التصرفات التي تحمـل إلينـا أو إلى الجماعة ما فيه النفع. ومشـينة هـي الأفعال التي تلحق الضرر بنا شـخصياً أو بالدولة. في بدايـة العهد الزراعي قدر للناس العيش ببسـاطة وإلـى جـوار الطبيعة، ومع ذلـك فقد قامت الحروب فـي ما بينهم بشـكل مسـتمر. في ما بعد كان عليهم أن يجعلوا أكثرهم فطنة حاكماً، وأن يخضعوا له. بعد ذلك أصدر الحاكم القوانين التي تنظم الحياة المشـتركة. ومنذ ذلك الوقت كان على من هم أعلى التأقلم معهم.

فـي كل إمارة يجـب أن يحكم الحكمـاء وأصحـاب الفضيلة، وكل أمير بحاجة إلى مستشـار فطن. كذلك لا بد من أن ينال أصحاب الفضائل أجرهم. أما الذين يقترفون السـيئات فيجب أن ينالـوا عقابهم لردعهم عن

Twitter: @abdulllah1994

اقتـراف السـيئة. وحب القريب لا ينطبق على أفراد العشـيرة وحسـب، بل يتجاوز الآن حدود العشسيرة. وبذلك يعتبر مو دي المعلم الأول للانسانية ولمد يد المسـاعدة للآخر في الصين. ونحن نكسب نفعاً كبيراً حين نقابل أعضـاء القبائـل الغربية بالغيـرة والإرادة الطيبة. إن الفوضـى في الدولة لا تنشأ إلا بنقص الرغبة بمد يد المساعدة بشكل متبادل.

حيـن يصبح حب القريب من الأمور المعاشـة فـي الدولة، نكون قد حصلنا منتهى المنفعة. إذ حينها سـينتظر المسـاعدة كل من وقع في ضيقة مـا. أمـا في الواقع فإن الأغنياء يسـخرون مـن الفقراء، والأقويـاء يظلمون الضعفـاء، والكذبـة يخدعـون المؤمنيـن بالخيـر. غالبـاً ما يكـون الجوع نتيجـة هذا السـلوك، وكذلك الخصام والوضع الـذي يعاني العوز. وحين يأمـر الأمير بالحـرب فبإمكانه أيضاً أن يأمر بحـب القريب. والفضيلة التي تُعـاش تحمـل إلى الشـعب الرخاء والغنـى. يجب بكل الأحوال تحاشـي الحـرب، إذ إن الحرب إذا ما نظر إليها بشـكل كلـي تحمل من الضرر أكثر مما تحمل من النفع. على الأمير بكل الوسائل أن يدافع عن بلده، إلا أنه لا يجوز له إطلاقاً أن يغزو أرضاً غريبة.

وإذا كانت السـرقة والغزو ممنوعان على نطـاق ضيق، فذلك ينطبق أيضـاً على الأمراء في مـا بينهم. إن كل حرب توصل إلـى الضرر، فالناس سـيقتلون والسـهول سـتصبح قفراً. لا حسـنة تُرجـى من العيـش في دولة كبيرة، فالإمارات الصغيرة تحسن التجارة بشكل أفضل. يجب على الناس العيش بكل بسـاطة، ولا نفع يرجى من الثروة، يجب تحاشـي الكماليات. يجـب أن لا يصـرف النظر هكذا عن طقوس تكريـم الأجداد، ذلك أن كل الطقـوس عرضـة للتغير. حين يسـعى الجميع مـن أجل منفعـة للجماعة، حينها سـتكون حالة الجميـع جيدة داخل الدولة وستسـود العدالة. لا نفع يرجى من الموسيقى ومن الفنون الجميلة عامة، وفي العصور القديمة كان الناس بغنى عنها كلياً [10].

بالطبـع تثير الفنـون الجميلة إعجاب كل الناس، أمـا الآن فالطبقات

Twitter: @abdulllah1994

العليا هي وحدها التي تستطيع تذوقها. غالباً ما تثني الموسيقى والرقص المحاربين والفلاحين عن القيام بمهامهم الفعلية، على الشعب البسيط أن يكافح للحفاظ على بقائه. للقدرات وللقوى السماوية أثرها في كل مكان فوقنا، نحن البشر، وهي قوى صديقة وتحب السلام. «فالسماء» تقدم لنا نحن البشر، كل خيرات الحياة، ويجب أن يعتبر الحاكم بمثابة «ابن» لها (للسماء). هو يتدبر أفكار الحكماء ويحرص أن يحصل الذين يقترفون الأعمال السيئة على عقاب عادل. فالسماء ترى كل شيء، وكل ما نفعله نحن البشر.

يسعى الناس الحكماء للتعرف على إرادة السماء وعطاياها. ذلك أن ثمة ماهية روحية غير مرئية موجودة وهي التي تحدد حياتنا، ولذلك فإن للطقوس دلالتها. فبواسطتها نسعى للارتباط بالقوى التي ليست بمتناول اليد: لا أحد يترك لرحمة القدر (الأعمى، وكل واحد يستطيع تشكيل قدره بنفسه). وبالنتيجة على كل واحد أن يتحمل مسؤولية قراراته وأفعاله. ومن يعتقد بشكل أعمى بالقدر، يعيش مستكيناً ومستسلماً، وحينها تقع الدولة كلها في الخطر. ومن يريد أن يحسّن من صفاته، عليه أن لا يؤمن بقدر لا يتغير[11].

سرعان ما وقعت تعاليم مو دي (الموهانية) هذه طي النسيان في القرن الأول بعد الميلاد، وفقط في القرن الثامن عشر أعيد اكتشافها والنقاش فيها. المعلم الآخر كان يانغ زهو (yang zhu) (القرن الرابع/ الثالث قبل الميلاد)، وقد أودع تعاليمه في كتاب لي - زي (lie zi). انتشرت آنذاك فلسفة حياة تقوم على اللذة، إذ على كل الناس تعلم كيفية إشباع رغباتهم وحاجاتهم. لأن الحياة قصيرة فعلى الجميع التمتع بالأشياء الجميلة، وعلى الدولة أيضاً أن لا تمنع ملذات الحياة الصغيرة. وبالطبع يؤدي السعي إلى القوة والثروة والمجد إلى الحياة السعيدة وإن قليلاً. فالأغنياء والأقوياء نادراً ما يكون لديهم الوقت للتمتع بحياتهم بهدوء. والسمعة الطيبة بعد الموت قلّما تفيد، نريد أن نكون سعداء الآن.

Twitter: @abdulllah1994

نتيجة ذلك، لا أهمية تُرجى من طقوس الموت والدفن، فالأمر الحاسم يعقد للحياة في الحاضر فقط. نحتاج للشفقة على المتألمين إذ إننا سنعطي الجياع ما يأكلونه، ونعطي الملابس لمن يرتجفون من البرد. واللؤلؤ والحجارة الكريمة والتضحية بالحيوانات لا يفيدون الميت بشيء، لا بد أن نتمتع بهذه القيم في الحياة. والأنانية لا توصلنا إلى الفرح الأكبر، فالحياة تكتسب معنى أكبر إذا ما تم التمتع بها بشكل مشترك وإذا ما تم تأمين الحاجات بشكل متبادل. الجميع يفرح بالموسيقى وبالملابس الجميلة، إذ إننا نسعى بفطرتنا إلى الفرح والحظ. ولا معنى إطلاقاً أن يُصار إلى اللجوء إلى طقوس سحرية أملاً بمد أمد الحياة. وعلى كل فرد أن يستفيد من زمن حياته بالشكل الأمثل.

تعاليم الحياة الطاوية

تطبع تعاليم الحياة الطاوية أساساً التصورات الأساسية لأبناء الطبقات الاجتماعية الأدنى. وفيها نجد أيضاً عناصر من الثقافة الشامانية (wu) التي ترقى إلى زمن الصيادين والقطافين. تناقل الشعب تعاليم الحياة هذه ولخّصها عبر أقوال حكيمة بسيطة. وقد وصلتنا أولاً عبر الكتابين «طاوته شنيغ» و«شونغ تسو». وقد استند خصوم ونقاد المجتمع البطريركي التراتبي باستمرار إلى هذين الكتابين. يُشار إلى لاو تسي (lau zi) بوصفه مؤلف الكتاب الأول، ولكن لا يعرف ما إذا كان هذا شخصاً تاريخياً أم لا. ربما كان هذا الكتاب قد وضع في القرن الخامس قبل الميلاد، لاحقاً وضعت عليه العديد من الشروحات وكيّفت تعاليمه مع عصرها.

تقول الحِكم إن المبدأ الأول لا يلفظ باسمه في العالم. ذلك أن كل ما نستطيع أن نسميه بلغتنا ليس هذا المبدأ الاول. وهو يشبّه بالأم البدئية (الأولى) التي منها يتولّد كل شيء. إننا نرى حاشية ثوبها فقط لكننا لا نعرف جوهرها. ومن هذه الأم البدئية تولّدت القوى التي تشكل الحياة، وبالتحديد قوة الظلام (yin) وقوة النور (yang). وكلتاهما تؤثران ببعضهما

Twitter: @abdulllah1994

بعضاً وتكمّلان بعضهما بعضاً، ولا تقاتل الواحدة منها الأخرى أبداً. ولأن الأمر كذلك تشكل كل القوى المتصارعة وكل الأشياء المتضادة في عالمنا وحدة نهائية. كذلك علينا نحن البشر أن لا نقاتل بعضنا بعضاً، ذلك أن الحرب هي ويل لكل كائن، ولا نجد فيها إلا خاسرين موتى بأعداد كبيرة (Dao De Jing, 31).

والإنسان الحكيم هو الذي يترك العنان لحياته تسير كيفما اتفق. ذلك أنه يعيش إلى جوار الطبيعة وإلى جوار المبدأ الأول الأزلي. لذلك فهو لا يعرف في الحياة لا العجلة ولا المبالغة، عليه أن لا يقبل شيئاً في الحياة بالإكراه. وما يقوم به ويشكله لا يتمسك به. فهو يريد أن يكون نافعاً بالنسبة لأخوته البشر، إلا أنه لا يستعمل كلمات كبيرة أو جميلة، بل يساعد المحتاجين والمظلومين. وهو لا يريد أن يبدو أكبر مما هو بالفعل، ويقنع أخوته البشر بالأعمال لا بالكلام. وفي التراتب الاجتماعي يبحث عن المكان الأدنى، فهناك يتصرف على المبدأ الأزلي مباشرة. وحين يتعرض لسوء أو لألم فهو يعرف أن الألم نفسه يحمل في طيّاته جزءاً من السعادة [13].

لا يوجد بالنسبة للإنسان الحكيم حياة مرتبطة بسيئة أو بضرر. استنتاجاً، لا وجود لضرر لا ينطوي أيضاً على منفعة ولو صغيرة. من هذه الزاوية يحاول المرء أن يحول كل مواقف الحياة إلى أفضل ما يكون. فهو يستمتع بالحياة الحسية والجنسية ويسعى ليحيا أطول حياة ممكنة، ولذلك نجده حريصاً على قوى حياته. وهو لا يضع نفسه أبداً فوق أخوته في الإنسانية بل يجعل نفسه بينهم ويتصرف بكثير من التواضع. إن العلم الوافر والتقدم التقني لا يجعلان الإنسان سعيداً، لأنه بذلك يبتعد عن المبدأ الأول الأزلي. لذلك يسعى طالب الحكمة إلى الهدوء. فالعزلة والحياة البسيطة تساعدان على جعل حاجاته حاجات محدودة.

ومن خلال رؤيته تعتبر الحرب الهجومية ممنوعة بكل الاحوال، إذ هي لا تحمل إلا الويل والعديد من الموتى. إلا أنه من الضروري أن

Twitter: @abdulllah1994

يدافع المرء عن نفسه وعن الدولة بكل الوسائل الممكنة، حين يكونان عرضة للهجوم من جانب آخرين. يتولد عن هذه القناعة العديد من تقنيات القتال بهدف ردع القوى العدوة المحتملة، إذ لا بد من رد ضربات الخصم وتوجيهها باتجاه الفراغ. والأسلحة هي باستمرار أدوات تجلب الويلات، والحكيم هو من يتجنبها. ومن يفرح بموت أخوته في الإنسانية يجب أن لا يكون في مركز القرار في الدولة (Dao De Ting. 31).

إن القاسي والمتصلب هما أقرب إلى ما هو ميت من الناعم واللين، ذلك أننا حين نولد نكون ناعمين وليّنين، وقبل أن نتوفى نكون قساة ومتصلبين. والرجال أقرب إلى الموت من النساء فهم يسيطرون الآن على النساء. ولكن لن يكون الأمر هكذا مع مرّ الوقت، ذلك أن اللين والضعيف هو على المدى الطويل أقوى من القاسي والمحارب. لذلك يبحث الإنسان الحكيم في الحياة عن الرقة وعن العطف، فهو يتبع قوى الحياة لا قوى الموت.

وكما أن الماء رقيق، لكنه يفتّت الحجر مع الوقت، كذلك فإن قيم وأشكال الحياة الأنثوية ستكون مع مرور الوقت أقوى من مثيلاتها الذكورية. ذلك أنها أقرب إلى المبدأ الأول الأزلي من هذه. وحتى لا يُصار إلى إنتاج الحقد الاجتماعي، يجب أن لا يُصار إلى مكافأة الشخص الكفؤ، كما يجب أن لا يوجد كنوز تثير الشهوة والطمع. أما الذي يشيح عن المبدأ الأول الأزلي فهو في حياته بحاجة إلى مزيد من الفضائل والقوانين. أما الذي يتبع بحدسه الطريق الأزلي (Dao) فهو يعرف في كل لحظة من لحظات الحياة ما هو حق بالنسبة له وما هو نافع لأخوته البشر، وحين يتصرف الحكيم سراً، فهو وبهذه الطريقة بالذات أكثر ما يكون نفعاً لأخوته البشر [14].

نادراً ما تكون الكلمات الكبيرة والجميلة حقيقية، لكن كلمات الحياة الحق هي أندر ما يكون جمالاً. يتعلق طالب الحكمة بالحياة

Twitter: @abdulllah1994

الواقعيـة الفعلية، فهو يثبـت أقدامه على هـذه الأرض ولا يمكن رميه بأي فعلة سيئة. وهو يباشر الأعمال الكبرى من حيث تكون ما زالت صغيرة. إذ حين يولد الإنسـان يكون صغيراً وضعيفاً، ولكن حين يشرف على الموت يصبـح قاسـياً وصلباً. وحدها الأشـجار القابلة للالتواء والأعشـاب تقاوم العاصفة، أما القاسـية فتنكسر. هكذا يقدم لنا المبدأ الأول الأزلي القواعد لحيـاة جيـدة. فهـو العاطـي للحياة وإليـه تؤوب مجـدداً. تكمـل الكينونة اللاكينونة إذ كلاهما محاط بالمبدأ الأول الأزلي.

يرجع العمل الأدبي «شـوانع تسـي» إلى القرن الثالـث قبل الميلاد، وهو ينسـب وإن في أجزاء منه إلى المعلم شـوانع تسـو. يـدور البحث فيه حول اكتسـاب الحياة الأخلاقية الجيدة والسـعيدة، أما قضايا السياسة فلا تشكل إلا خلفية العمل. ينسحب طالب الحكمة من عالمه الصغير ويعمل هنـاك فـي الخفاء. فإذا ما فقدت قيم الحياة الأساسـية فـي دولة المحارب والموظفيـن، فلن نجـد إلا الخصام والحقد والانشـغال بالأعمال المبالغ فيهـا. فـي بدايـة العهـد الزراعي عاش النـاس بسـعادة وبسـاطة إذ اكتفوا بالقليـل ولـم يتنازعـوا على الثـروات الكبرى. فـي ما بعد انحـرف الناس عن الطريق (Dao) الحق [15].

لا نعلـم الكثيـر عـن دورة الحيـاة. ولا نسـتطيع القـول مـا إذا كانت السـماء هـي المتحركـة وإن الأرض هـي الثابتـة، ومـا إذا كانت الشـمس والقمـر يتصارعـان في ما بينهما. نزعـم معرفة الكثير، ولا نعلـم أبداً ما إذا كانـت مزاعمنا صحيحة أم خاطئة. فعلنا أشـياء كثيـرة قبيحة في الحياة ولا فائدة ترجى منها. مع أنه لا وجود في الطبيعة لشيء لا قيمة أو نفع له. لكل شيء في العالـم جماله العميق وفائدته. وإذا ما فقدنا العلاقة بالأصل، فإننا سنحتاج إلى قواعد أخلاقية كثيرة في الحياة. ومع ذلك فإن طالب الحكمة ينظر إلى المبدأ الأول الأزلي ويعيش حياة سهلة، إذ يجعل حياته تمضي. لا يخاف المـوت أبداً. لأن الموت يحمل إليه «صحوة» كبرى لحياة جديدة. لذلك تبدو له الحياة الحاضرة بمثابة حلم كبير، (شوانع تسي 20).

Twitter: @abdulllah1994

تطورات الكونفوشسية الأخرى

منذ القرن الثالث قبل الميلاد تم تسجيل وجود ثماني مدارس تتناول حكمة الحياة، والتي تسند علمها إلى المعلم كونغ تسي (kong zi)، وكان المعلم كسون تسي (xun zi) واحداً منهم، وقد قال خلافاً لمينع تسي برؤية تشاؤمية تتعلق بالوجود الإنساني. إذ وبحسب قناعته، يسعى كل إنسان وبطبيعته إلى الشر، أما الخير فيجب تعلمه والإجبار عليه. فالإنسان يطمع بالربح وبالثروة، وعن ذلك تنتج الكراهية والخصام، وهذه توصل غالباً إلى الموت والحرب والمعارك القاتلة. وما دام الأمر كذلك فإن الناس بحاجة لتربية قاسية تقوم على الطقوس وعلى القوانين. من خلال ذلك يُصار إلى تعلّم اللّين في الخصومة والصداقة في تعامل الناس مع بعضهم بعضاً (xun zi, 23). بواسطة التربية القاسية ومن خلال القوانين الحكيمة يستطيع الإنسان بناء نظام دولة، حيث لا بد أن يسوده التراتب الاجتماعي. إذ من دون هذا النظام التراتبي يصبح الخصام والانقسام مقررين مسبقاً، ولا يمكن بالتالي للدولة أن تقوم على الإطلاق (xun 2i, 9).

يتعلم الناس أولاً من خلال الطقوس والشعائر، ومن خلال القوانين ومن خلال تعليم الموظفين على العيش السلمي المشترك، الذي يستطيع الجميع الاستفادة منه. هنا يُصار إلى التمييز بوضوح بين العلم بالعالم الخارجي وحكمة تشكيل الحياة. على الناس السعي للاثنين معاً، لأن العلم يبدأ باستمرار مع الطرح الجيد للمفاهيم حول الأشياء والموضوعات التي يصار لتأملها. حين لا تكون المفاهيم محددة بدقة فلن نجد في الأحاديث والمناقشات إلا سوء التفاهمات. من هنا يعتبر أن من أولى مهمات الأمير أن يطلق المفاهيم الثابتة وأن يصدر قوانين الحياة الاجتماعية. بهذه الطريقة وحدها، يسود النظام عالم الحياة الإنساني [16].

تشكل مدرسة القوانين إحدى أكبر المدارس التي تعنى بنظام الحياة. وقد ظهرت بشكل حاسم بعد التوحيد الأول للامبراطورية في ظل أسرة شين (221 حتى 206 ق.م). ولكن بعد انهيار هذه السلطة التي لم تدم

Twitter: @abdulllah1994

طويلاً تم صرف النظر عن هذه العقيدة لأن هذه المدرسة قد ساهمت بانهيار هذه السلالة الملكية. وقد نقل عن المعلم كون تسي قناعته، بأن الناس جميعاً سيئون بطبيعتهم وأنهم ميّالون إلى الكراهية والكذب. وهم يريدون خداع أنفسهم، يسرقون الخيرات الأجنبية ويقتلون أخوتهم البشر بطريقة لا رحمة فيها. وباستطاعتهم فقط من خلال القوانين الصارمة والعقاب الرادع حماية أنفسهم من هذه الأعمال السيئة.

فا = Fa تعني قانون العقوبات وهي نقيض Li التي تعني الطقوس والتقليد واللياقة. والدولة التي تتبع القوانين الصارمة تكون دائماً أقوى من الإمارة التي تتبع القوانين اللّينة والعقوبات. في الدولة القوية والكبيرة لا بد لها من إدارة الموارد بطريقة مركزية. والمحاربون والفلاحون هما أعمدة الدولة الناجحة. وعلى العائلات الكبرى أن تنقسم الآن إلى عائلات أصغر، كما يجب الخلاص من ثورات النبلاء. يجب على الفلاحين إنجاز العمل في الأرض عبر مجموعات ومراقبتهم من جانب النظّار. ذلك أن الدولة الناشطة اقتصادياً ستكون الأقوى وستنتصر على الإمارات الأخرى.

والآن، لم تعد فضيلة الموظفين كافية لتوجه الناس للحفاظ على القوانين. بل على الشعب أن ينقاد لنظّار قساة وصارمين، إذ بإمكان هؤلاء فقط معاقبة الذين يتجاوزون القوانين أو يقترفون سوءاً. كان المعلم هان فيزي (توفي 233 ق.م) تلميذ xun zi. وكان مقتنعاً أيضاً أن الناس أشرار بطبيعتهم وأنهم يميلون للأعمال السيئة. وحين يحكم قديس الشعب، فلن نجد إلا الفوضى والحرب، ذلك أنه ليس بقادر على فرض العقاب القاسي. لمنع السرقة لا بد من قطع يد السارقين علناً. كما يُصار إلى حجز النمر ضمن قفص، هكذا على الموظفين والجنود تربية الشعب بفرض عقوبات قاسية. لا يمكن حكم أية دولة بالطيبة واللّين، فبالكاد يكون لفضيلة الحاكم تأثيرها على الشعب. بل الأصح أن يرتجف الشعب أمام الحاكم، حينها سيتبعون قوانينه. لا يجب أن يحب الأمير شعبه، بإمكانه أيضاً كرههم وعدم احترامهم. إلا أنه يتوجب عليه أن يطبق القوانين بصرامة[17].

Twitter: @abdulllah1994

هنـا أيضاً تندرج الأفكار الطاوية فـي نظرية الدولة القانونية. ذلك أن طريـق (Dao) الحاكم تقوم على توظيف البارعين والصارمين في الإدارة. يحتـاج الأميـر إلى معرفـة قوية بالنـاس، وعليـه أن يأخذ حذره باسـتمرار مـن الذين يحسـنون الخطاب. وعلى مستشـاريه العيش مـع الخطر إذ هم يتحملـون مسـؤولية فشـل الآراء. كان المعلم شـانع يانغ مؤثـراً في القرن الرابع قبل الميلاد وكان يطلب من الأمراء إنزال العقوبات الصارمة. لذلك كان مكروهـاً من قبـل المحاربين النبلاء وقد عمد هـؤلاء لقتله. في كتاب السيد شانغ (Schang zun shin)، نجد تلخيصاً ووصفاً لتعاليمه.

فـي زمن صراع الممالك، لم تعـد نظرية الحكم القديمة كافية، إذ إن الشـعب لم يعد يحاكي الأمراء الفضلاء. بل إن كثيرين سـخروا من الناس الفضـلاء، لذلـك كان لا بـد للمعلميـن الحكمـاء من طلب فـرض قوانين صارمـة، بهـدف ردع الجنـاة وعقابهـم. تحتـاج كل دولـة إلـى جيـش من المحاربين الأقوياء وإلى اقتصاد زراعي ناجح. على الدولة أن تراقب عمل الفلاحين والاتجار بالموارد. على الدولة أن تستقبل غرباء في البلد بهدف الحصـول علـى مزيد من القوى العاملة. وعلى الأمـراء الآن أيضاً مواجهة الخرق البسـيط للقوانين بإنزال العقوبة القاسـية وتنفيذها. أما الثواب على الأفعال الجيدة والاجتماعية فيجب أن لا ينفذ إلا نادراً.

وبحسـب نظرة هـذا المعلم تعتبـر الحروب الهجوميـة ضد إمارات غريبـة مباحة، بـل مرجوة. وغالباً ما يكون السبب اسـتباق هجـوم الأمير الغريب. لذلك لا بد من مد المحاربين بالسـلاح إلى حد أقصى، إذ عليهم إثبـات قدراتهـم فـي الحـروب. وعلـى كل الموظفين فـي الدولـة مراقبة بعضهـم بعضـاً بدقة. ويجـب إبـلاغ الموظفين بالذيـن يقترفون سـوءاً أو يخرقون القانون. كما لا بد من المكافأة على اكتشـاف الذي يقترف سوءاً، بذلـك يمكن إقامة دولة قانون كاملة ودولة حامية. مثل هذه الدولة يصعب الانتصـار عليهـا من دول غريبة، إذ هـي الأقوى منهم جميعـاً. حين تصاغ القوانين بوضوح وحين يتم السـهر على تنفيذها من دون ثغرات، تسـتطيع الدولة أن تكون ناجحة [18].

Twitter: @abdulllah1994

العقائد الجديدة

مع وصول أسرة هان (han) إلى الحكم (276 ق. م. حتى 220 ب .م.) سادت مجدداً أفكار المدارس الكونفوشسية التي تتناول نظرية الدولة وتم استبعاد النموذج القانوني. مجدداً عاد التركيز على فضائل الحاكم الإنسانية، إذ يجب أن يكون هذا نموذجاً أخلاقياً بالنسبة للشعب. توجهت نظريات الدولة الجديدة مجدداً إلى أعمال الحكمة الكلاسيكية، إلى حوليات «الربيع والخريف»، وإلى «كتاب التحولات». فوضعت الشروحات على هذه الكتب ما أسهم بتطوير النظرية من جديد. ومن كتاب النبوءات القديم كان لا بد من قراءة نموذج آخر لتفسير العالم، ومن خلال التأمل في الأعداد يجب كشف أسرار الكون.

وجدت المدارس الكونفوشسية نفسها في مناقشة ذهنية بين بعضها بعضاً، و«مدرسة النصوص الجديدة» حلت بوضوح مكان «مدرسة النصوص القديمة». وقد دار البحث وسط هذا التجاذب حول أصالة بعض الكتابات، التي نسبت إلى المعلم كونغ تسي. المستقاة من الطاوية. فالظلام فاعل في الكون كله، ولا يصل أبداً إلى منتهاه، فهو يتوسع بطريقة لا يعرفها أحد على ما يقارب اثنا عشر ألف شيء. مادته تتكون من الفراغ وشكله هو شكل العدم = اللاوجود. وبواسطة قوة العقل يطلق نماذج ويربط أشياء ماضية بأشياء حاضرة. هكذا يعطي المجال لتولد أنواع كثيرة من كائنات حية، وهو يربط باستمرار بين قوتي الخلق ين ويانع (yang-yin) (Taixu an jing 86).

رأى المعلم فانغ شونغ (توفي عام 97 ب. م.) أن الإنسان مستقل بشكل كبير عن «السماء». في كتابه «تدبير النظرة الحكمية» (Lun Meug)، تحدث عن «كون الإنسان ذاته» (ziran) رابطاً الفكرة بالقانون الأزلي، بالربط بين الطبيعة والطريق. فالأحداث في الطبيعة تحدث من ذاتها دون أن تكون محددة من قبل «السماء». والشيء نفسه ينطبق الآن

Twitter: @abdulllah1994

على حياة الإنسان، إذ لا قدر يدير حياة البشر. والكائنات الحية تطوّر نفسها بذاتها وتعيش لذاتها. أما البشر فيحتاجون لقوى الطبيعة لا تخوفاً منها إذ لا وجود فيها لآلهة أو شياطين تتخذ عقوبات. وحتى بعد الموت لا يتحول الناس إلى كائنات روحية، ذلك أن الأجساد وكذلك قوة أنفسهم تحل وتتحول إلى تراب (Lun Meug. 62).

بعد انقضاء سلطة أسرة هان وبعد سقوط وحدة الدولة، بدأنا نتعرف على أول آثار البوذية في الفلسفة. دار النقاش حول قضايا اللغة، ودقة المفاهيم وأشكال التجريد وأشكال المنطق. نقل المعلم فانغ بي (Wang Bi) (القرن الثالث بعد الميلاد) النقاش حول العدم، مستنداً إلى مدرسة صوفية (مدرسة الظلمة Xuan Xue)، إذ نحن لا نستطيع الإطلالة على ماهية العدم. فربط تصوره بالمفهوم الطاوي، مفهوم اللا اسم (wu ming) واللاعمل (wu wei). بواسطة النفي يصبح الفكر ملزماً أن يسحب نفسه من العشرة آلاف شيء. وبذلك يصبح موقع العدم زمنياً سابقاً على الوجود، إذ إن هذا الوجود ينبثق من اللاوجود. هذا العدم أو اللاوجود يظهر نفسه بنفسه ويتحول من الإمكان المحض إلى الواقع.

الواحد هو بداية الأعداد وهو قمة الموجودات الكثيرة، إنه يشبه البذرة العجيبة التي منها ينمو كل شيء. كذلك قال جيو كسيانغ (Gio xiang) (القرن الرابع بعد الميلاد) بهذه الفكرة أيضاً، وبنى فلسفته على كيفية الانتقال من اللاوجود إلى الوجود. فالموت والولادة، الخروج والدخول، يحققان ذاتهما فجأة، لا شيء لديهما يكون سبباً لتأثيرهما. وهذا الوجود من الذات، ينطبق أيضاً على قوتي الخلق، الين واليانغ والأشكال تكوّن نفسها بذاتها. في هذا التصور الفكري يُصار لإحلال الطريق (Dao) بالعدم. نقل كتاب «lie zi» هذه الأفكار لاحقاً، وما كان يُعرف سابقاً باسم القدر (ming) صار يؤول الآن باعتباره «الوجود القائم هكذا بذاته».

Twitter: @abdulllah1994

مناهج تفكير وقيم حياة بوذية

ترتبط عقائد البوذية المبكرة مع طاوية فلسفية ودينية، إذ باستطاعة هذه المدرسة لعب وظيفة الجسر ما بين الأفكار. في البداية كانت الصين تعتبر الأفكار والعقائد البوذية شيئاً غريباً ومرفوضاً. ومنذ وقت مبكر حاول المعلمون البوذيون تقديم تصوراتهم بلغة صينية. اعتبرت الحياة أساساً مصدر ألم، والخلاص من الألم من السعي إلى الشر يعتبر هدف الحياة الأكبر في المدارس الفكرية الجديدة. كذلك تم التخلص تدريجياً من فكرة استمرار قوة النفس التي تتولد في حيوات متعددة. وقد شرع المعلمون البوذيون عن لا-نفس أو بالأحرى عن لا-أنا (anatman)، تتكون من عناصر ودوافع زائلة تبعاً لهذه الرؤية يكون الأنا أو الذات الإنسان في كل لحظة من جديد ويتحلل بعدها مجدداً. تبعاً للعقيدة الصوفية عند الزهاد الهنود الجوالين، تعتبر أشياء العالم الخارجي مظاهر فارغة، ولا وجود فعلياً إلا لعالم نور بودا. كما أن التصور بشأن أنا أو ذات دائمة ليس إلا خداعاً، فبالواقع كل شيء بتحول دائم. فأشياء العالم الخارجي والذات الخاصة هما فارغين. والذي يستوعب هذا الفراغ يقرب من الخلاص من الألم ومن ولادات متعددة ومن قوى الشر. والناس يدخلون بدرجات متفاوتة في عالم نور بودا وفراغه.

كان يوجد في الصين مدرستان للترجمة، حيث تم فيهما ترجمة النصوص الهندية إلى اللغة الصينية. بذلك كانت المفاهيم الطاوية حول المبدأ الأول الأزلي وحول ترك الأمور تسير مسراها ذات فائدة كبرى. فترابط مفهوم الطريق (Dao) الأزلي مع عقيدة اللاوجود وفراغ عالم الأشياء[20]. إذ إن مدارس الحكمة البوذية المبكرة تتحدث عن العدم البدئي وعن فراغ عالم العشرة آلاف شيء وعن الظواهر. أو أنها تتحدث عن أوهامنا وعن تصوراتنا التي بواسطتها نبني عالماً تجريبياً. ولكن في الوقت نفسه تكونت نظرة حكمية حول العالم الخارجي (المدرسة اليوشية) التي ترفع من قيمة حياة الإنسان الواقعية. أما مدارس الحكمة البوذية الأخرى

Twitter: @abdulllah1994

وفي معظمها (المدرسة الفيشية على سبيل المثال) فكانت على قناعة أن العالم الخارجي لا كون له إلا من خلال تصوراتنا. أما مدرسة سانلوك sanluk فتجهد للربط بين المتناقضات الكبرى، الوجود واللاوجود. ففي فراغ أخير تتطابق كل قوى الحياة المتعارضة في وحدة كبرى.

وصل معلمو مدارس التانترا (tantra) إلى قناعة تقول بوجود تطابق أكيد بين الفراغ المطلق وتجلي الأشياء الكثيرة. ففي العشرة آلاف شيء يبرز الفراغ الأزلي نفسه ويتحد اللاوجود مع الوجود. كذلك قالت مدرسة هويان (huayan) بعالم واقعي محيط يجمع بين كل المتناقضات. وهذا الواقع يظهر نفسه كإمكانية وكفكرة، وأحياناً أيضاً كواقع ومظهر فعلي. مع تزايد انتشار البوذية الدنوية، العلمانية، Mahayana سجلت النظرة الواقعية للعالم وللحياة وجوداً حاسماً. ذلك أنه بالنسبة للدنيويين الذين يتوجب عليهم العيش في هذا العالم، كانت التأملات الماورائية التي يقول بها الرهبان من الأمور التي يصعب إنجازها.

ارتبطت البوذية الشعبية منذ وقت مبكر بتصور "الأرض النقية" التي عاش فيها بودا الأول والتي يريد كل الناس الدخول إليها بعد وفاتهم. يبحث التأمل في البوذية (زن في الفلسفة اليابانية) أن في الاستغراق الداخلي أو في التنسك عن الإشراف وعن الالتقاء وإن لوقت قصير مع نور عالم بوذا. إذ في التأمل تخلو كل المشاعر وكل الأفكار ليتمكن المرء من اختبار الفراغ الداخلي. فمع فك التحقق بالعالم الخارجي وبالنفس يجب أن يصبح المرء قادراً على تحمّل الآم الحياة القاسية، كما أنه لن يكون للآلام التي تختبر أي دوام. وبعد هذا الألم ينتظر نور عالم بوذا المؤمنين به [21].

تجديد العقائد الكونفوشسية

رأى العديد من المنتسبين إلى النظرة الكونفوشسية في تأويل العالم في العقائد البوذية واشكال الحياة فيها تهديداً جدياً لكيان الدولة. ذلك أن البوذيين يحطون من قيمة العالم الواقعي، ورهبانهم وراهباتهم يعيشون

Twitter: @abdulllah1994

حياة نسكية ويرفضون التناسل ويقودون أخوتهم البشر لعدم القيام بشيء. كذلك جرت في القرن الثامن ملاحقة البوذيين بشكل كبير، وفي أثنائها تم إلحاق الضرر بالكنوز الثقافية القيمة. وقد عرض المعلم هوان يو (توفي عام 824) أهم الاعتراضات على البوذية باعتبارها رقابة قيصرية. وهو يعتبر أن بوذا الأول كان بربرياً من أرض غريبة لا يفقه شيئاً عن الواجبات الاجتماعية داخل العشيرة أو في الدولة. فقد سحر الشعب وهيأه لعدم الاهتمام بالعمل، ولذلك لا بد من محو عقيدته. ذلك أن الدولة تحتاج باستمرار للقيم الأساسية القديمة، قيم الإنسانية (ren)، والوفاء للقوانين (yi)، بذلك يستطيع الناس جميعاً العيش بسعادة.

أراد المعلم لي آو (Li Ao) في القرن التاسع أن يعاود نشر عقائد المعلم كونغ تسي القديمة، لأنها كانت الأكثر نفعاً للناس.

وقد آمن هو مثل مينغ تسي أن الناس بطبيعتهم أو بفطرتهم يسعون لعمل الخير وللعيش جيداً. لذلك فهم قادرون جميعاً أن يعلّم واحدهم الآخر العمل الحسن وأن يفعلونه أيضاً. والمشاعر التي لا يمكن لجمها، والطمع بالملك واللذة تفسر السعي للتصرف الأخلاقي. بل بإمكاننا أن نستقرئ من قوانين الطبيعة والكون الكبير ما هو النافع لنا وما هو السلوك الذي يجب أن نفعله والسلوك الذي يجب التخلي عنه. تظهر لنا تأملات بوذية شان (chan) إمكانية أن نصبح واحداً مع الكون ومع الإنسانية كافةً. بإمكاننا عند اختبار السكينة والهدوء أن نحيط بطريق الحدس بحقيقة الوجود الإنساني [22].

إبّان حكم سلالة سونغ (960 حتى 1280) استعادت العقيدة الكونفوشسية مجدداً أهمية عامة. وقد عرفت هذه العقيدة المتجددة في الصين باسم عقيدة سونغ (Song xue) أو «عقيدة الطريق» (Dao xue)، في الغرب يُصار إلى الحديث عن الكونفوشسية الجديدة، وقد دار النقاش الآن حول قضايا تتعلق بالمعنى الأخير للوجود أو بالمبدأ الأعلى. يستند المعلم زهو دوني (القرن الحادي عشر) في أفكاره إلى

Twitter: @abdulllah1994

طبيعة البشر وإلى لا نهائية الحدود وإلى الحد الأعلى. وكما تنتج القوتان الأساسيتان ين، ويانع كل شيء، هكذا تشكل الحركة والسكون حياة بشرية. والآن يسعي طالب الحكمة إلى الإنسانية وإلى الوفاء بالقوانين فهو يعيش تبعاً لما يشعر به من حد أوسط ولا يبتعد في حالة عيشه للسعادة أو للتعاسة عن طريق السلوك الأخلاقي القويم. ولأنه يربط بين السماء والأرض فهو يلعب وسط الناس دور معلم الحكمة.

اهتم المعلم شاو يونغ (القرن الحادي عشر) بالتأمل بالأعداد وقد أراد عبر ذلك تقصي أسرار الكون. وقد استند في ذلك إلى فن التنجيم عند الطاوية، ووصل إلى قناعة تقول إن مجريات الطبيعة وفي الكون الكبير قد تكون حاصلة بتأثير من العلاقة بالأعداد. بامتزاج الأعداد بحسب كتاب التنجيم القديم آي ينع (I jing) أراد أن يحسب تعاقب مختلف عصور العالم. يقارنه الصينيون بفيثاغورس عند اليونان.

ومن المعلمين الآخرين في هذا الوقت يشار إلى زوانع تسي (القرن الحادي عشر) الذي اشتغل على التصورات القديمة المتعلقة بقوة الحياة الخفية (qi)، والتي انبثقت من القوتين البدئيتين ين ويانع والتي تغطي الجسد بأكمله. يُصار إلى ربط قوة الحياة هذه مع النفس والهواء، كما يصار إلى المطابقة بين - مادة - الهواء والطريق الأزلي. بذلك يُصار إلى رؤية الفراغ المحض والقمة الأعلى في الوقت نفسه.

بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، العالم الكلي موجود تبعاً لطريقتي وجود، بحسب انعدام الشكل والفراغ من جهة، ومن جهة أخرى بحسب التشكل والأشياء المرئية. تماماً كالماء الذي يتحول إلى جليد، هكذا يتحول الفراغ باستمرار إلى العالم المتشكل. وطالب الحكمة يسمي السماء أباً له ويسمي الأرض أماً. وهو يعيش بين الاثنين ويرى نفسه مفترضاً داخلهما. عقلياً يرتبط مع الكون بأكمله، وبالتالي فهو يرى الناس أجمعين أخوة له والشياء كلها أصحاباً له. بإمكانه أن يتحمل الغنى والفقر، ولأنه يتبع «طريق السماء» فهو سيجد في الموت سلامه[23].

Twitter: @abdulllah1994

حول مبدأ النظام الأزلي (Li) يدور فكر الأخوين شينغ هاو وشينغ يم في القرن الحادي عشر. في كتاب التحولات القديم دار الحديث حول ذلك. ومبدأ النظام هذا يشكل الطبيعة الإنسانية والكون على حد سواء، ومنه نتعلم نحن الناس الإنسانية كما نتعلم حكمة الوجود البشري. وبإمكان هذه القوة الناظمة أن تحدث الخير من جهة كما يمكنها من جانب آخر أن تتسبّب بالسوء، ذلك أنها تحتوي قوتَيْ التأثير كلتيهما. ومنذ ولادتها ستكون طبيعتنا البشرية مترافقة من الخير ومن الشر، وبالتربية فقط نتعلم بعد ذلك الإنسانية والعفة. وجوهر الحب نتفهمه فقط بعد أن نخسره. إلا أن قوة الحب تربط كل الكائنات الحية وتجعلنا قادرين للتوصل إلى الإنسانية[24].

من خلال مبدأ النظام الأزلي وحده يصبح بمقدورنا فعل العمل الجيد الأخلاقي وأن نتعامل مع بعضنا بعضاً بالحب وبالثقة. وحين نتعلم احترام الطبيعة والإنسانية واحترام ذواتنا، نصبح أكثر قرباً من الخير ومن الحياة السعيدة. استند أساتذة الكونفوشسية في ذلك الوقت مجدداً إلى الكتابات القديمة «العقيدة الكبرى» وكتاب «مينع تسي» وأيضاً إلى «محادثات» المعلم كونغ تسي. وهي تعلّم السعي إلى الوسط الصحيح، وتحاشي التناقضات في الحياة والمراعاة في العمل والتحسن الأخلاقي الدائم. بعض المعلمين طوّروا من خلال بعض الكتابات فلسفة واقعية وعقلانية، بعضهم الآخر أراد بالمقابل التفكر بطريقة مثالية وحدسية. مال الفيلسوف ورجل السياسة زهو كسي (القرن الثاني عشر) إلى القول برؤية واقعية عن العالم الواقعي الذي نستطيع معرفته بشكل أفضل بواسطة قوى عقلنا. وهو يرى أن مبدأ التنظيم المحيط بكل شيء يتطابق مع «القمة الأعلى» ومع «الحد الأقصى».

تعتبر الطبيعة الإنسانية جزءاً صغيراً من طبيعة أكبر بكثير، وبالتالي فإن على كل إنسان أن يجد مكانه في هذا الحدث الكوني. حتى التاريخ الإنساني يتبع مبدأ النظام الأزلي، ولا يملك الناس في ذلك سوى القليل من الحرية في تشكيل الأحداث. بإمكان عقائد الماضي أن تفسر العالم

Twitter: @abdulllah1994

بأفضل ما يكون، لذلك يجب تقديرها تقديراً عالياً. بهذه النظرة إلى التقليد لم يكن للفلسفة البوذية في التطور اللاحق جديداً يبعث على النقاش، لقد ظلت إلى حد بعيد أسيرة تقاليدها القديمة. بل إنها حيث لم تصطدم بقديم فإن الجديد لا يمكن أن يتطور وهكذا تجمدت الثقافة[25].

بعض معلمي الحكمة الآخرين علّموا الانسحاب من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي، وبذلك كانوا يفسرون العالم بطريقة مثالية إلى حد بعيد. هكذا أبدى المعلم لو ين هوان (القرن الثاني عشر) قناعة أن لكل شيء في العالم الخارجي ما يقوم به معه وأنه يرتبط به. بالنظر الحدسي لا نتعرف على أربع جهات السماء وحسب، بل على أبعاد الزمان أيضاً، ولا سيما الماضي والمستقبل. يتفهم طالب الحكمة أن بإمكانه أن يجعل الكون بأكمله في قلبه الصغير (xin). فهو يريد تحديداً وبواسطة التأمل أن يكون مشاركاً بمبدأ النظام الأزلي وبالطبيعة كلها. وبواسطة قوى تصوره العقلية يخلق لنفسه عالماً كبيراً وعالماً صغيراً. إذ هو يريد بواسطة أفكاره ومشاعره أن يلامس وحدة الكون البدئية التي تحيط بكل الأشياء الفردية.

بعد فترة الحكم (1280-1367) اعتلت أسرة مينغ سدة السلطة. وفي ظل حكمها تغيّر الجو الروحي أيضاً، ذلك أن القياصرة الذين حكموا بشكل مركزي وسلطوي لم يتركوا للفكر الحر مجالاً كبيراً. لذلك كان على العديد من معلمي الحكمة الانسحاب إلى العالم العقلي الداخلي أو الباطني. هكذا جعل المعلم فانغ شورين (القرن السادس عشر) من أنصار تمارين التأمل البوذية تبعاً للمدرسة الشانية (chan). وبطريقة حدسية أدرك أن طبيعتنا البشرية كافية لحياة حكيمة وأخلاقية. وإذا أتيح لها أن تجعل قوى عالمها الداخلي تنبثق إلى حدها الأقصى، فلا حاجة لها إلى أي ارتباط بالقوى الخارجية. يربط الحكيم شخصه بسبب الكون الأول الأزلي، ويجد قلبه واحداً مع مبدأ النظام الأزلي. وبالتالي يتعلم الإنسانية ومحبة كل الكائنات الحية.

Twitter: @abdulllah1994

لا يأخذ العالم الخارجي شكلاً إلا عبر معرفتنا. ونحن جميعاً نملك معرفـة أو علماً فطرياً، به نعرف لاحقاً أشـياء العالـم الخارجي والكائنات الحيـة. ومـن دون هـذا العلم الأول مـا كان لنا أن نعطي الأزهـار والجبال والحيوانات أسـماء. نحن البشـر نشـكل مـع العشـرة آلاف جوهر وحدة. كمـا أننا نجد في أنفسـنا معرفة فطرية حول الخير الأخلاقي وحول الشـر. بطريقـة حدسـية نعرف أين يكمـن احترام الأهل. كذلك نحـن نتعرّف إلى الجمـال بكليتـه، ذلك أننا نحمل صوره في قلوبنا. أما الشـر في العالم فهو نقص الخير، بإمكاننا في كل وقت التقليل منه. بإمكان كل إنسـان أن يتعلم الإنسانية، ولا يجب لأحد أن يظل فاعل شرّ طوال حياته.

حين يظهر فينا «العالم الجيد» (liang zhi) الموجود بالفطرة، حينها سـنتبع العمل الصالح الأخلاقي ونتحاشى الشـر[26]. هذا وقد كان المعلم فانغ شـورين قد أسـهم بتنشـيط العديد من مدارس الحكمة، التي انسابت إليهـا أيضـاً التصـورات الطاويـة والبوذيـة. وهنـاك كانت مسـألة ازدواج الحقيقة من المسائل التي نوقشت بغزارة، فالشعب العادي يستطيع أن يفهم الحقائق الدنيا عبر الصور فقط. وحدهـم الفلاسـفة يبلغون الحقيقة الأعلى ولا يحتاجـون في ذلك للصور أبداً. مزجت بعـض المدارس تعاليمها مع الالتزام السياسي في الدولة، وبعضها الآخر انسحبت من العالم الخارجي وأولـت التأمـل عنايتهـا. وكان فانغ جيـن (wang gen) (القرن السـادس عشـر) مقتنعـاً أن الأنـا الخـاص بنا هـو المعيار في قياسـنا لأشـياء العالم الخارجي أو في تقييمنا لها. وكل فرد ملزم في الإسـهام بتحسـين شـروط الحياة في الدولة.

انتقـد المعلّـم لي زهـي (li zhi) (توفـي 1602) المجتمـع الذي تم تأريخـه اجتماعيـاً زمن الامبراطوريـة القيصرية، ذلك أن النـاس بطبيعتهم يتساوون جميعاً من حيث القيمة. ولكلٍّ الحق أن يتصرف بعفوية وأن يقف عند حد معارفه. اعتبر الموظفون هذا المفكر ثائراً، لأنه أراد أن يغيّر النظام القديم وقد توفي في سجنه. تخوّف خصومه من المبالغة في التثقيف الذاتي

Twitter: @abdulllah1994

الذي يقوم به الأفراد، فهم بذلك يلحقون الضرر بالجماعة. وقد ركزوا في تعاليمهم على وجوب بناء طبيعتنا الإنسانية من خلال التربية الصارمة، حتى لا نعيش كالحيوانات. بالتربية فقط نتعلم قيم الحياة وقواعد السلوك الصحيح وقوانينه. هذا وقد ركزت مدرسة دونغلين (Donglin) على قيمة التربية على العادات الحياتية القديمة[27].

تحديات العصر الحديث

حين انتزعت أسرة مندشو في العام 1644 الحكم واستمرت على رأس السلطة في الصين حتى العام 1912، حدث توجه جديد في أوساط العديد من مدارس الحكمة، فالمفكرون المحافظون وجدوا في السلطة الغريبة إهانة وعاراً، لذلك انخرطوا في صف المعارضة للنظام الجديد. بل إن بعضهم قد ذهب إلى حد الانتحار تعبيراً عن عدم رغبتهم في خدمة سيد غريب. فرض الحكّام الجدد الفلسفة الكونفوشسية، إذ رأوا فيها أسس العيش المشترك داخل الدولة. كان الحكيم هوانغ زونغ كسي (1695) ناقداً بالسر للحكام الغرباء، وبالرغم من ذلك فقد ألف أول تاريخ للفلسفة الصينية. وفيه أوضح قيم الحياة الأصلية في الثقافة الصينية طالباً من معاصريه اتباعها من جديد. ولذلك فهو يعتبر من المفكرين المبكرين للقومية الصينية.

تبعه بعض المعلمين الآخرين وانتقدوا المجتمع غير العادل، مقدمين براهين من أجل مجتمع عادل وناجح اقتصادياً. ومنذ أيام المبشر الإيطالي ماتيو ريتشي (توفي 1610) كان المعلّمون المسيحيون معروفين في الصين أيضاً. إذ رأى المعلم فانغ فوشي (توفي 1692) في الصينيين شعباً متميزاً عنده مواهبه الكبرى وعليه القيام بمهمات كبرى، على الصينيين الابتعاد بوضوح عن سلالة مندشو الحاكمة. ذلك أن بنية الناس الجسدية في الصين هي الأجمل وأنهم يمتازون بثقافة عالية أعلى من ثقافة الغرباء القادمين من الشمال. ولأن النمل يدافع أيضاً عن نفسه تجاه الدخلاء، فعلى الصينيين أيضاً التصدي للتأثيرات الدخيلة البالغة.

Twitter: @abdulllah1994

علـى الفلسـفة أن تولـي عنايـة قويـة للسـلوك السياسـي، عليهـا أن تحفـز النـاس لمزيد من الالتـزام الاجتماعي. إذ يجـب أن يتمتع المجتمع العـادل بنجـاح اقتصادي أيضاً، وعلى الفلسـفة أن تكـون نافعة في تحقيق رخـاء الشـعب. فهي تسـهم بذلـك من خـلال سـن القوانين العادلـة التي تتطابـق مع متطلبات العصـر الحديث. كذلك يعتبر هـذا المفكر اليوم من ضمن المحرضين علـى الفكر القومي. وقد اوصى بوجوب اهتمام الناس بالدرجـة الأولى بأمور العالم الخارجي إذا ما أرادوا العيش بسـعادة. ذلك أن الفلسفة المثالية تتمتع بقيمة قليلة لا تغير حياة الناس العملية.

كذلـك كان المعلـم غـو يانفو (توفـي 1682) بـدوره ناقداً للسـلطة الجديـدة، وقـد أراد أن يكـون لـه تأثيره السياسـي وسـط دائـرة ضيقة من الأصدقاء. وقد أراد أيضاً أن يغير شـيئاً في الحياة الاجتماعية، حتى يتسنى للناس العيش بسعادة. والجدل حول العوالم الداخلية لا يساعدنا إلا قليلاً في السـيطرة على مشـاكل الحياة العملية. فنحن نحتاج من جهة أولى إلى توجـه أخلاقـي وإلى مضاعفـة المعارف حـول العالم الخارجـي من جهة ثانية. يجب البحث في الطبيعة أكثر مما جرى حتى الآن، إلا أن اهتمامه قد انصب أولاً على اللغة، على علم الأصوات وعلى التاريخ[28].

لقـد أراد العديد إعادة اكتشـاف بسـاطة الثقافة القديمـة، إذ اعتقدوا بوجـود مزيد من العدالة فيها. على تعاليم الأخـلاق القديمة أن تتوافق مع المعطيات الحاضرة. والآن سـيعاد دراسة نصوص الفلسفة الكونفوشسية الكلاسـيكية، وسـيصار إلى تخليصها من الإضافات المتأخرة. وبالدرجة الأولـى لا بـد مـن التخلـص مـن التأويـلات الطاويـة والبوذيـة. ويجـب اعتبـار عقيـدة المعلّـم كونغ تسـي الأولية معيـاراً ونموذجاً. مـع ذلك فلم يسـتطع الموظفـون التعامـل مـع هـذه العقيـدة القديمـة، فالمجتمـع كان قد تغير بقوة بالنسبة لها.

تابع الفلاسفة النقاش حول مبدأ النظام الأزلي، قوى الأصل الأربع، والنمـو، والمحصـول والاختبار. وقد رأوا في الإنسـان وحـدة تتكون من

Twitter: @abdulllah1994

قوى جسدية وقوى روحية. وعلى الأخلاق أن تكون نافعة للحياة العملية، إذ على الناس أن يتمكنوا من حل مشاكلهم. لذلك كان الحكيم يان يوان (توفي 1704) يعلم فن الشفاء أيضاً، والفلاحة والموسيقى والرقص. على الناس مجدداً الانتباه إلى مشاعرهم بهدف الحياة حياة جيدة. ومن الفلاسفة يتعلّمون كيفية كبح جماح مساعيهم الأنانية وكيفية التصرف اجتماعياً وتضامنياً مع أخوتهم البشر[29].

كذلك قال المعلم داي زيهين Dai Zhen (توفي 1777) بقيم حياتية محافظة، علماً أنه في اكتساب المعرفة لا بد من تجريب مناهج جديدة. لكل الحجج العقلانية يجب تقديم براهين واضحة، فالاستناد إلى التعاليم القديمة كان قليلاً جداً. هكذا يؤثر مبدأ النظام الأزلي في ما هو مادي ويعطيه صور أشكال وأجساد. من دون ما هو مادة تظل قوة النظام من دون أثر. ومن ثم لا بد من تعليم الرياضيات وعلم الفلك وعلم الصوات ونقد النصوص في مدارس الحكمة. اشتغل داي زيهن في الأرشيف القيصري حيث يصار لتنسيق الثقافة الصينية. وهنا يصار إلى استعادة عقائد «مدرسة النصوص القديمة»، وما زال المعلّم كونغ تسي يعتبر المعلّم الأكبر للأخلاق في الدولة.

في هذا الوقت أيضاً كانت «مدرسة النصوص الجديدة» من المدارس التي تحظى بتقدير كبير، ذلك أنها قد أخذت في رواياتها عقائد من الطاوية ومن البوذية. والمفكرون الذين قدر لهم الاحتكاك مع الفلسفة الغربية، لا سيما أثناء التقائهم بالمبشرين اليسوعيين، رأوا في هذه العقيدة الجديدة حسنات تُضاف إلى ثقافتهم الخاصة. في البداية قام المبشرون المسيحيون بنقل الرياضيات وعلم الفلك الغربيين، وبعد ذلك نقلوا معارف تتعلق بالفيزياء والكيمياء. جعلت هذه المعارف الجديدة أيضاً بعض معلمي الحكمة القديمة أكثر فضولاً، إذ بدأوا الاهتمام بالفكر ذي الطابع العلمي الطبيعي.

أحد أشهر المحرّضين على ذلك كان كانغ يوفاني (توفي 1727)

Twitter: @abdulllah1994

والذي أراد الجمع بين العقيدة الأخلاقية القديمة والعلم الغربي. ففي كتابه عن الوحدة الكبرى (Datong Shu) رسم عالماً ثقافياً تتكامل فيه التعاليم الكونفوشسية القديمة مع معارف العلم الغربي الجديدة بطريقة مثمرة[30]. هذا وقد أتيح للمعلّم لي شيش (Li Chich) (القرن السابع عشر) أن يتعرف شخصياً إلى المبشر الإيطالي ماتيو ريتشي. وقد بلغ به الحبور حداً جعله يعلّم الأوروبيين اللغة والكتابة الصينية. إلا أنه لم يستطع أن يفهم لماذا أتى هذا [المبشر] إلى الصين. وقد أشاد بفكره الواضح وبأسلوب حياته المتواضع[31].

أما الشاعر والفيلسوف لي لي فينغ «Li Li Weng» (القرن السابع عشر) فقد تفكر بطريقة نقدية بتعايش الأجناس. وقد وصل إلى قناعة بأنه على النساء أيضاً تعلّم الفنون الجميلة، إذ بذلك يصبحن أكثر جاذبية بالنسبة للرجال. كذلك عليهن تعلم القراءة والكتابة والتعرّف إلى تعاليم الحكمة القديمة. إذ إنهن حين يكتبن الشعر أو يغنين الأغاني فهم يحسّنون بذلك من طباعهم. وكما أن السماء والأرض يناسب بعضهما الآخر كذلك على الرجال والنساء أن يكمل بعضهم البعض الآخر.

ومن ثم فإن على النساء أن يتعلمن قبل أي شيء آخر فن الشفاء والعلم بالتداوي بالأعشاب. كما عليهن تقدير الأمور الحسية والجنسانية تقديراً عالياً، ذلك أن الثقافة الإيروتيكية هي غنى لكلا الجنسين. وهنا تعتبر النساء المعلّمات في لعبة الحب الإيروتيكية. وبالطبع لا تخلو ممارسة الحياة المشتركة من الخصام بين الجنسين، ومع ذلك فبالإمكان بشيء من الصبر والتروّي تجاوزه. ألّف المعلّم والفنان تانغ تاي (القرن الثامن عشر) كتباً حول إبداع الفنان، حول القواعد في عرض الجمال وحول أسلوب الحياة بشكله الطبيعي. يحاول كل فنان عبر خطوط ريشته الشروع بعمل إبداعي وتأويله[32].

حول خصوصيات الثقافة الصينية كتب المعلم الكونفوشسي كو هونغ مينغ (توفي عام 1932) والذي عايش نهاية العهد القيصري

Twitter: @abdulllah1994

في الصين عام 1912. وكان على بلاده (في القرن التاسع عشر) أن تتحمل الكثير من الإهانات السياسية والاقتصادية التي تسبّب بها الأوروبيون. وكان عليه أن يعاين كيف تجاوز اليابانيون البلاد تقنياً، ذلك أن سلالة ميجي الحاكمة هناك كانت قد شرعت البلاد باكراً للثقافة الغربية. والإجراءات الاقتصادية والسياسية اللازمة كانت قد ذهبت أدراج الرياح بسبب الموقف الصارم الذي اتخذته الامبراطورة الأخيرة تسي هسي Tse His.

وفي الثاني عشر من شباط عام 1912 كان عليها أن تتخلى عن العرش تحت تأثير الضغط السياسي الكبير الذي ألزمتها به القوى الثورية. هنا بدأ انفتاح الصين وببطء وبتأخر زمني على العلم الغربي وعلى التقنية الغربية، وعلى أشكال الحياة الديموقراطية أيضاً. وفي الوقت نفسه بدأت نماذج الفكر الفلسفي الغربي تُعرف في الصين وإن كانت تقبل بتردد. ومع ذلك فقد أبدى المفكرون المحافظون بعض مخاوفهم، خشية منهم أن تضيع بذلك الهوية الصينية، مع ذلك فقد اعتقدوا باستمرار أن ثقافتهم القديمة ومن وجهة نظر أخلاقية كانت متفوقة على الثقافة الأوروبية.

كان كو هونغ مينغ، مثل عدد آخر من الصينيين الشباب قد سبق له ودرس في أوروبا وبذلك تعرّف على نمط الحياة الأوروبية، وقد توصل إلى قناعة تقول، إن نموذج العلم الطبيعي الغربي يمكن أن يتوافق مع فلسفة الأخلاق الكونفوشسية. ذلك أنه لا يمكن المسّ بهذه الفلسفة من أجل تعايش الناس في الدولة. فلسفة الصينيين تنبع من القلب ومن المشاعر المعيوشة، فهي إذاً ذات أصل أسبق على اللغات الأوروبية التي يمكن أن تكون مشتقة بطريقة عقلانية.

ركّز الأوروبيون ومن جانب واحد على العقل التقني، وقد بنوا ثقافتهم على هذا الأساس، لذلك فهم أشد فقراً من الصينيين في عالم المشاعر. فهم يتوجهون إلى القوة وإلى السيطرة، لذلك فهم يعيشون على هامش الوجود الإنساني. وهم أشد ما يكونون بعداً عن الطبيعة

Twitter: @abdulllah1994

الإنسانية الأصلية. والآن عليهم مجدداً أن يتعلموا لغة القلب. ثم إن فن الشعر يصقل طبيعة الشعب، فهو يصف أعماق القلب، ومدى اتساع الطبيعة وبساطة أسلوب الحياة. لقد عاش الصينيون لوقت، عيشة أطفال كبار على مشاعرهم فقط، أما الآن فيجب أن يبلغوا سن الرشد وأن يسعوا لتفتّح عقلهم.

كذلك على العلماء الصينيين دراسة الرياضيات والفيزياء والكيمياء والتقنية، وعلى عامة الشعب أن تكون على دراية بهذه الاختصاصات. بذلك فقط تستطيع الصين اللحاق بالسبق الثقافي الذي أحرزه الأوروبيون والأميركيون واليابانيون. يفترض ذلك أيضاً الحفاظ على قيم الأخلاق الصينية القديمة وجعلها مؤالفة للعصر الحديث. لا يجب على الصينيين تقليد الأوروبيين فقط، بل عليهم البحث عن التوازن بين العقلانية النقدية والحياة الشعورية العميقة، وهذا ما ينقص الأوروبيين. عليهم العيش بعقل إنسان بالغ ولكن بقلب طفل أيضاً. كذلك يمكن الجمع أيضاً بين العلم والدين، فلا يجب أن تكون نتيجة ذلك التورّط في العديد من الحروب كما كان الأمر مع الحروب التي قادها الأوروبيون[33].

كان سون يات سين (توفي 1925) أول رئيس في الجمهورية الصينية وكان صاحب ثقافة فلسفية وقد مارس الطب. درس في أميركا وفي إنكلترا، وتعرّف هناك على الأفكار الديموقراطية والليبرالية. أراد في كتابه «مبادئ الشعوب الثلاثة» نشر قيم الحياة الديموقراطية في الصين بالتدرج. وقد اعتقد أنه من الممكن أن يكون التجديد السياسي والثقافي في بلده خال من الأزمات.

ففي العصور الحديثة من الديموقراطية أيضاً تحافظ قيم الحياة القديمة على كامل صلاحيتها. يحتاج الناس الآن إلى الثقة بأنفسهم وبشعوبهم، لا بالقيصر فقط. على الأولاد الاستمرار في محبة الأهل وتقديرهم، وعلى هؤلاء مبادلة الأولاد المشاعر نفسها. وعلى هذا المبدأ يمكن بناء العيش المشترك في الدولة. يجب أن تطال الإنسانية الآن كل

Twitter: @abdulllah1994

الناس في البلاد، كما يجب مساعدة الفقراء والمحتاجين. في تعامل الناس في ما بينهم لا بد من ممارسة العدالة، إذ بالنفاق والخداع يضيع كل كيان مشترك.

إن الثقة المطلوبة لا تنطبق على القيصر وحده فقط، بل هي تنطبق الآن على الشعب بأكمله وعلى ممثليه المنتدبين. يجب أن تكون القوانين معقولة وأن تطبق بدقة، ذلك أنها تنظم العيش المشترك داخل الدولة. فإذا ما حافظ الناس على السلم داخل أسرتهم وداخل عشيرتهم، حينها سيعمّ السلام البلاد أيضاً، وبالإمكان تحاشي الحرب.

بالإمكان أيضاً الاستمرار بتقدير الأجداد، ذلك أنهم يحمون الأخلاق والمعاهدات. يتحمّل كل فرد مسؤولية الجماعة والدولة، وبالتالي فعلى كل فرد أن ينجز عملاً نافعاً. فالإنسانية والأخوة هي القيم التي تمثل الثقافة الصينية، وهذا ما يطلق عليه الأوروبيون اسم محبة القريب. والولاء للأهل وللقوانين الموضوعة ما زال يحافظ علىٰ كامل مشروعيته.

كما لا بد من الحفاظ على المعاهدات المعقودة. وعلى هذه القواعد الأساسية لا بد من بناء الثقافة الديموقراطية.

وعلى الصين الحديثة بالطبع أن تخلق العديد من المنشآت الاجتماعية، التي سبق لها أن شهدت تطوراً طويلاً في الغرب. هكذا كان لا بد من بناء المدارس والمستشفيات للجميع، بحيث يتاح لجميع مواطني الدولة الحصول على التعليم وعلى الرعاية الطبية. لقد استطاع الأوروبيون والأميركيون حتى الآن تحويل قيمهم في محبة الغير إلى مؤسسات اجتماعية وطبية. ومن ثم فإن على الصين أن تتبع الطريق عينه، ذلك أن الحاجات الإنسانية الأساسية هي عينها في كل الثقافات. إلا أنه كان على هذه المنشآت الجديدة أن تتكيّف مع تقاليد الصين القديمة، على الناس أن لا ينتابهم القلق إزاء الديموقراطية. ذلك أن شكل الدولة هذا يعطي المواطنين جميعاً الحقوق والحظوظ نفسها، كما أنه يكلفهم أيضاً بالواجبات الخاصة بالصالح العام نفسها(34).

Twitter: @abdulllah1994

ولنلـقِ الآن نظرة علـى الماضي إلى تاريخ الفلسـفة الصينية، هنالك أيضـاً ومنـذ وقت مبكـر كانت مسـائل اللغة والفكـر المنطقـي تعالج إلى جانب المسـائل الميتافيزيقية الأخلاقية. هكذا تناول كتاب بين فان سو في القرن الثالث قبل الميلاد تصحيح الأسـماء والمسـميات في اللغة. إذ كان الاعتقاد السائد أنه بالإمكان الإحاطة بالعالم بشكل صحيح فقط حين نجد لأشياء العالم الخارجي الأسـماء والمفاهيم الصحيحة. فقد سبق للمعلّم كونغ سـي أن علم أننا نسـتخدم المسميات الصحيحة حتى نقيم تطابقاً بين اللغـة ومعطيات العالم الخارجي. وإن لم يكن الحال كذلك، يظل تصرفنا معدوم النتيجة وتصاب الأخلاق بالإهمال عند الشعب.

يجـب إقامة العقاب على الأعمال السيئة والتكفير عنها، وإلا أضاع الشـعب اتجاهه. وعلى الموظف النبيل أن يختار العلامات بحيث يستطيع أن يتكلـم بشـكل جلـي واضح. ذلـك أن اللغـة الصينيـة القديمـة متعددة الـدلالات وهـي تؤشـر إلى مواقـف. كما يجـب أن يكون تراتـب الأمراء واضحـاً وحينهـا فقـط يمكن اتباعهـم. لذلك يعطـي الحكيم اللغـة أهمية فائقـة[35]. وفـي كتاب بين فان سـو نجد أن السـلام لا يعم البـلاد إلا حين تتأمن سيادة القوانين الحكيمة، ويجب أن لا نستبدل الحاكم بقوانينه.

للقانـون صدقيتـه الدائمـة، أمـا الحاكم فـلا يحكم إلا لزمـن معين. لاحقـاً لا بد من التمييز بين الأشـياء التي نعينها بواسـطة اللغة وبين المبدأ الأول الأزلـي. لا يمكـن تسـمية الطريـق الأزلـي بوضـوح فـي حيـن أن لكل الأشـياء المفـردة والموضوعـات والكائنات الحية أسـماء واضحة. وهكـذا يسـتخدم المشـرّعون أسـماء أخـرى تختلـف عمـا يسـتعمله الموهانيـون أو البوذيـون، أما بخصوص الطريق الأزلي فإن هذه الأسـماء والمدارس تعود لتتوحد من جديد.

حيـن نطلـق علـى موضـوع مـا اسـماً، فإننـا نولـي انتباهـاً خاصـاً للمعالـم التـي تميّزه عـن الموضوعـات الأخـرى. وبواسـطة الأسـماء

Twitter: @abdulllah1994

لتفحّص هيئات الأجساد والأشياء، ولكننا بواسطة هيئات الأجساد نقوم بتثبيت الأسماء. بواسطة الأسماء نعبّر عن الواقع وبواسطة الوقائع نتفحص تالياً الأسماء. من حيث المبدأ نجد ثلاثة أنواع من الأسماء: بعضها يسمي شيئاً، وقسم ثانٍ يعبّر عن الثناء أو عن الذم، والقسم الثالث يعبّر عن المقارنة بين الأشياء. عدا ذلك نميّز في اللغة العديد من أنواع القوانين الشفوية[36].

تعبّر الأسماء الجيدة عن الأفعال الأخلاقية الجيدة، كالإنسانية على سبيل المثال، أما الأسماء السيئة فتعبّر عن الأفعال الأخلاقية السيئة، مثل الاغتيال والقتل. فالأسماء الجيدة إذاً هي أسماء حكيمة وإنسانية وعاقلة وجادة. أما الأسماء السيئة فهي أسماء ضارة مخادعة، حمقى وفجّة. بالأسماء الجيدة نؤشر على الناس الأخلاقيين والجيدين، أما بالأسماء السيئة فنؤشر على من يفعلون السوء. إلا أن الأحصنة الجيدة ليست بالشيء نفسه كالناس الجيدين، لذلك علينا أن لا نخلط بين الأسماء والتقييمات. علينا أن نميّز باستمرار الحصان عن الإنسان. فنحن نعطي الأشياء والأجساد أسماء، أما علاقاتنا بالأشياء فنعطيها تقييمات. نحن البشر لنا ميولنا ولنا كراهيتنا الشخصية، وهي التي نعبّر عنها أيضاً بواسطة اللغة. الأسود والأبيض اسمان، أما الحب والكراهية فهما تقييمات أو تقديرات.

وفي كتاب وانع كسي (القرن السادس بعد الميلاد) نجد تأملات لغوية أيضاً. وهناك تطالعنا محاضر قضائية، حيث ينشغل العديد من الناس بعرض الصح بوصفه خطأ ويجعل الخطأ صواباً. خلال هذا الإجراء لم يكن ثمة معيار أبداً يتحدد به الصح من الخطأ، حتى إن المباح والممنوع أمران يتغيران من يوم إلى آخر. وكان بإمكان القضاة أن يجعلوا من يريدون رابحاً. وهم بذلك كانوا ينقلون الفوضى والخصام إلى أوساط الشعب. بواسطة اللغة بإمكاننا أن نبدّل شيئاً بآخر، أما في الدولة فيجب أن يظل الصح صحاً، كما يجب عرض الخطأ بوصفه خطأ.

Twitter: @abdulllah1994

كذلـك اسـتفزّنا المعلـم هـوي شـي (القـرن الرابـع بعـد الميـلاد) بتأملات لغوية فلسـفية، إذ روى للعديد من الكتّاب. لقد أراد دفع مواطنيه بمزاعـم متناقضـة للتفكيـر. هكذا نقل عنـه قوله، إن الوديـان والجبال تقع علـى المسـتوى نفسـه: والمقصود بالطبع هو المسـتوى اللغـوي. أو قوله إن السـماء والأرض همـا علـى درجـة واحدة مـن الارتفـاع، أو إن بعض الدجـاج هو سـلفاً الزغب الـذي ينبت علـى الصوص[37]. وقـد روى عن هذا المفكر في كتاب زوهانغ سـي عشـر حكم متناقضة واسـتفزازية. ومع ذلـك فقـد قال الكتـاب إنه ليـس بالإمكان النقـاش مع هـذه المزاعم ولن يكون نصيب الناس غير الخداع.

والآن، تقـول أولـى هذه الحكم العشـرة، إن الواحد الأكبر لا خارج لـه، وإن الواحد الأصغر لا داخـل له. أما الحكمة الثانيـة فتقول، إن العدم لا يمكـن أن ينضـد، ومع ذلك يمكن أن يكون بطـول ألف ميل. وقد يطلق الزعم التالي، السماء والأرض، الجبال والأودية تقع جميعها على مستوى واحـد. والشـمس تبدأ بالغروب مـن أعلى نقطة تبلغها، وإن الشـيء الذي انوجد يبدأ بالانحلال.

والحكمـة الخامسـة تقـول، تتوافـق كل الأشـياء في ما بينهـا، لكنها تختلف من منظور آخر في ما بينها. وبالإجمال تتوافق الأشـياء مع بعضها بعضاً، أما بالتفصيل فهي تختلف في ما بينها.

تتعلـق الحكـم الأخـرى بحدود اتجـاه السـماء أو بـلا محدوديتها، وبالفـوارق فـي الزمـان وبالأطـواق الملتفـة حـول بعضها وحـول النقطة الأوسـط فـي العالـم، وبالتالـي بـالأرض وبالوحـدة الكبرى بين السـماء والأرض. وفي كتاب روهانغ سـي نجد أن الحكيم هوي شـي قد اسـتطاع أن يؤمّن لنفسـه صيتاً كبيراً بين النـاس. وحدهـم المناطقة أصحاب الجدل أبـدوا سـرورهم بهـذه الحكـم ذلـك أنهـم رأوا إلـى قواعـد اللغة بشـكل شـديد الوضـوح. ثـم إنهم أضافـوا إليهـا لاحقاً حكمـاً أخـرى، الدجاجة موجـودة فـي البيضـة مسـبقاً، وللدجاجـة ثلاثـة أرجـل، وإن مدينـة ينـع

Twitter: @abdulllah1994

(ying) قد احتوت العالم بأسره، وإن النار ليست حامية، وإن للضفادع أذناب، وإن للخيول بيضات. إن العجلة لا تلامس الأرض حين تسير، وأعيننا لا ترى أبداً، وإن توصيفاتنا لا تتوافق مع الأشياء، وإن السلاحف هي أكبر من الحيات[38].

وفي كتاب زهانغ سي يروى أيضاً عن بعض الحكم الأخرى: إن لقدير الزوايا ليس مربعاً، لا نستطيع أن نرسم دائرة بواسطة الفرجار، إن ظل عصفور طائر لا يتحرك، إن السهم الطائر لا يتحرك، والكلب الأبيض هو كلب أسود، والمهر اليتيم لا أم له أبداً، وإن قضيباً بطول قدم يمكن أن يقسم إلى أجزاء لا حدود لها. بمثل هذه الأقوال الحكيمة يدغدغ الجدلي قلوب الناس ولا يقبل وجهات نظرهم. بإمكانهم إسكات خصومهم من دون شك، إلا أنهم لم يتمكنوا من إقناعهم. وهذه هي حدود المنطقي أو الجدلي، ولذلك فإن فنهم كان فناً فارغاً ولا ينفع بشيء. لقد كانت أحكام هوي شين بمثابة ذبابة ترفرف، ولم تقدم فعلاً نفعاً لأي إنسان[39].

كذلك تضمّن كتاب غونسون لونغ تسي (Gonson Long Zi) والذي يعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد تأملات ذات طابع لغوي حكمي. وفيه نجد الجملة التالية: «إن الحصان الأبيض ليس حصاناً». ثم يثار جدل كالآتي: أغلب الأحصنة هي بنية اللون أو سوداء. في ما بعد اعتبر بعض المفكرين هذه الجملة لعباً فارغاً على الكلمات، ولكن ومن وجهة نظر منطقية فإن ما يُثار هنا هي قضايا تتعلق بالحمل المنطقي. وفي نص آخر يُصار إلى الإشارة إلى طرح الأسئلة المتعلقة بالمفاهيم الكلية: حين تؤشر علامة ما (zhi) إلى كل الأشياء، فهي لن تكون علامة عادية. هكذا لا يعين المفهوم «عالم» (tian xia) أي شيء مفرد، بل ليس باستطاعته بذاته أن يسمي أي شيء، واستنتاجاً فإن الأمر لا يتعلق بأي علامة. إن الأشياء التي يتم تعينها تحتاج إلى مكان، أما ما يشار إليه بكلمة «عالم» فلا مكان له. واستنتاجاً فإنه لا يمكن أن نضع مفاهيم مفردة لأشياء مع مفاهيم كلية على مستوى واحد[40].

Twitter: @abdulllah1994

إن المفهوم «عالم» لا يشير إلى أي شيء، إذ لا وجود لأي شيء عيني يمكن أن يكون متعيناً به. إن لكل شيء مفرد علامته الخاصة به. أما مفهوم «العالم» فهو يجمع الأشياء كلها. وهكذا فإن الأمر يتعلق بشكل آخر من أشكال التعين. كذلك نجد نصاً آخراً يقدم صياغة للمعايير حول المساواة واللامساواة في المواضيع المتعينة. إن العجل ليس شاة. وإن الشاة ليست عجلاً. لكل من الحيوانين صفاته ومعالمه المختلفة، شكل الأسنان على سبيل المثال، أشكال الرأس وأشكال الحافر. وحتى لو كان لهما صفات مختلفة فإنهما قد ينتميان إلى النوع نفسه. فالشاة أو العجل ليسا بأحصنة، فهذه لها أيضاً صفات أخرى مختلفة. أن نعيّن المواضيع بأشكال مختلفة تبعاً لمعالمها المختلفة.

ثم يصار إلى الجدل ما إذا بالإمكان التأشير إلى الحجر القاسي بالعدد اثنين أو ثلاثة: أن يكون أبيض، وبقسوته، وهو حجر. وعن الحجر يُصار لسوق خاصيتين نستطيع إدراكهما بواسطة أعضاء حسّ مختلفة. القساوة تدركها بواسطة حاسة اللمس، واللون الأبيض نراه بواسطة العين. هكذا نلحق بالحجر صفتين. وفقط لأن القساوة موجودة في العالم نسمي الحجر قاسياً، ولأن البياض موجود نسميه حجراً أبيض. إلا أننا نجد في الحجر باستمرار أمراً ثالثاً، لا نستطيع لا رؤيته ولا لمسه. فالعين لا تستطيع أن ترى القساوة، والأيدي لا تستطيع أن تدرك البياض. ومع ذلك فالقساوة والبياض يسكننان في الحجر نفسه[41].

كذلك عالج أنصار الفلسفة الموهية المتأخرين مسائل اللغة والمنطق، وهذا ما نجد روايته في كتاب موسي (Mo zi) في القرن الثالث قبل الميلاد. والنص هذا (الفصل الأربعون حتى الخامس والأربعين) قد وصلنا بشكل نتف متفرقة، إلا أنه بالإمكان إعادة بنائه. وفيه نجد معالجة لقضايا الأخلاق، المنطق ونظرية اللغة. وتعليم الحجاج والمعرفة والهندسة وعلم البصريات إلى جانب البحث في الزمان والمكان. يصار إلى طرح السؤال عما إذا كان على أحدهم أن يربح باستمرار في

Twitter: @abdulllah1994

عملية النقاش. أجل لا بد لأحد أن يربح، وإلا يمكن التأكد ما إذا كان الزعم صحيحاً أو باطلاً. إذ لم يكن بوسع اثنين من المتحاورين الاتفاق فإن الأرجح أنهما لا يتحدثان عن الموضوع نفسه. ذلك أن العجل هو نقيض ما ليس بعجل.

والحال فإن كل خلاف هو نزاع حول ما هو متناقض. من يزعم أنه الأكثر توفيقاً يربح النقاش إذا كانت للمفاهيم الدلالة نفسها. يختلف الأمر إذا تعلق الأمر بمفاهيم ذات دلالة مزدوجة، مثال ذلك (مفهوم) «كلب» في اللغة الصينية. يمكن للاسم (ming) أن يكون كلياً إذا كان يؤشر إلى كل المواضيع. أو قد يؤشر إلى فئة من الموضوعات، ومن ناحية ثالثة قد يكون له علاقة بموضوع واحد فقط. هنا لا بد من التمييز بين الأسماء الكلية والأسماء التي تشير إلى فئات والأسماء المؤشرة إلى أفراد. لا يمكن مقارنة الفئات المختلفة ببعضها بعضاً. كيف لنا أن نقارن بين طول الليلة وطول شخرة ما؟ ما هو أغلى ما يشرى، العلم أم الأرز؟[42].

حين نتكلم عن المساواة بإمكاننا أن نعني بذلك ما كان مختلفاً، فالهوية تحديداً، إما هي تنتمي إلى الوحدة الجسدية نفسها، أو به تتقوم، أو أنها مساوية له في النوع. إذا أشار اسمان إلى حقيقة واحدة بعينها، فإن الهوية هي التي تتقدم. وفي حال تلخيص موضوعات لا نجد شيئاً خارجها، فإن الوحدة الجسدية هي المعنية آنئذٍ. وحين يشغل كل شيء المكان نفسه، فإن المساواة تكمن في الانوجاد- المشترك. حين نتكلم عن المساواة بين الأمور المشتركة فنحن نتحدث عن المساواة في النوع. يمكن للاختلاف أن يعبّر عن غياب الوحدة أو غياب القوام المشترك أو غياب المساواة النوعية. فالكلب الكبير (gou) لا يتماهى مع كلب صغير (quan)، مع أن كليهما ينتمي إلى النوع نفسه من الكائنات الحية.

إن الاسم المستعار هو اسم خاطئ بالضرورة، ذلك أنه يعود إلى نوع آخر. حين أطلق اسم قبيلة أو أسرة على كلب، فذلك خطأ، إذ إن الكلاب

Twitter: @abdulllah1994

هـي غيـر البشـر. إن الأسـماء التي يركـن إليها يجـب أن تسـتعمل بمعنى مجازي. فالإنسـان يمكن أن يكون ماكراً، مثل الذئب، إلا أنه لا يكون أبداً ذئبـاً. بالإمكان أن نعد الأبقـار والخيول من ضمن وحدة واحدة، لأن لكل منهـا أربـع قوائم. إلا أنـه بإمكاننا اعتبارها مختلفة، لأن لها شـكل جسـم وشـكل حافـر مختلفين. هكـذا بإمكاننا أن نكـون بواسـطة اللغة وحدات كبـرى واختلافات صغـرى. أما حين نميّز بيـن فئات مفاهيمنـا، فإنه علينا أن نراعـي معالـم القسـمة. فالمعلم الذي يفـرّق بين الأبقـار والخيول هو القرون.

للأبقار قرون، وليس للخيول قرون، إلا أن لكليهما قوائم أربع. علينا أن نفهم دائماً معنى السؤال، قبل أن نعطي جواباً عليه. حين أستخدم كلمة مصطنعة لا معنى لها، فلا أسـتطيع حينها أن أحاور بشأنها. وحين أزعم أن التعليـم نافـع للحياة، حينها لا بد لي أن أقنع من يعتبر حتى الآن أن لا فائدة تُرجى من التعليم. وحين يزعم أحدهم أن كل أقوالنا متناقضة، فعليه إذاً أن يعـرف أن لزعمـه نقيضاً أيضاً. وحين يزعم أحدهـم ويقدم ما ينطوي على التناقض وعلى عدم التماسـك، فهو يقوم بذلك على أسـاس سـوء تقييمه للموضوع[43].

تعالـج العديـد من الحكـم التعليميـة موضوعـات العلـم والمعرفة (zhi). العلـم هـو ملكـة معرفة شـيء ما بشـكل صحيـح. إننـا نتوجه إلى الشـيء، نتصوره ومن ثم نقـوم بتوصيفه. أما الوضوح فلا نكتسـبه إلا عبر النقـاش مع الآخريـن. والعلم نكتسـبه بالاسـتماع إلى آخرين، ولا سـيما عبـر الإيضاح أو عبر الخبرة الشـخصية. يرتبط العلم بالأسـماء وبالحقيقة وبسـلوكنا. بالأسماء نشير إلى الحقيقة إنها ما نسميه. إن العلم الذي نتلقاه عبـر طريق ثـانٍ يختلف عـن العلم الـذي نكتسـبه بخبرتنا. فنحـن نحاول باستمرار أن تتوضح عندنا الأمور غير المعروفة بواسطة الأمور المعروفة، وبهذه الطريقة تتقدم معارفنا.

إذا لـم يكـن بمقدورنـا إيضاح شـيء مجهـول، فإنـه سـينتابنا القلق

Twitter: @abdulllah1994

منـه. أما ما إن يتسـنى لنـا معرفته وإيضاحه فإن قلقنا سـيختفي. إن قسـاوة الحجـر ولونه الأبيض همـا صفتان تقوم إحداهما ضـد الأخرى. بإمكاني أن أحـس بقسـوته، لكن ليـس بإمكاني أن أحسّ بلونـه الأبيض حين أكون أعمى. إن العلة الأولى هي شـيء يتبع شـيئاً آخر. والعلـة الأولى الصغيرة تسـحب باتجاهها أثراً محتملاً، أما العلة الأولى الكبرى فإن لها أثراً حتمياً يكون نتيجة لهـا. إن الديمومة الزمنية وكذلك الامتداد المكاني هما بمثابة القساوة واللون الأبيض، فهما مختلفان. كذلك فإن طول مكان ما لا يمكن مقارنته مع طول الليل. إننا نسـتعمل الاسم نفسه على موضوعات مختلفة كلياً.

إن نقطة بداية جسـم ما لا امتداد لهـا والنقطة التالية الأولى تلي نقطة البدايـة مـن دون أن يكـون بينهما حيّـز مكاني، ذلك أن نقـاط الانطلاق لا امتداد لها. وحين يحاول المرء باسـتمرار أن يجتاز مسافة من الوسط، فهو لا يتحرك من الوسـط. إن التحديد يعني أن لا مكان للخطوة التالية. وحين يكـون ثمة مـكان لخطوة تالية فإننا نتحدث عـن اللامحدودية. إن الامتلاء الكامـل لا وجـود له في أي مكان، إذ إن الامتـلاء ليس امتداداً. وكل ما هو محـدد يمكـن أن يسـتهلك. ولأن الحب لا يمكـن أن يسـتهلك فإنه ليس بإمكان أي إنسان أن يحب بشكل كامل.

وإذا لـم يكن بمقـدور الناس أن يملأوا ما ليس محـدداً، فذلك يعني أنهـم محدودون. وإذا كان أنصار المدرسـة الموهيـة يدعون، أنهم يحبون الناس جميعاً، فعليهم الاعتراف أنهم لا يستطيعون إطلاقاً الإحاطة بالناس جميعـاً. تقوم الإنسـانية في الحب المتحقق فرديـاً. ونحن نتكلم عن العفة حيـن نكـون فعـلاً نافعين لإخوتنـا البشـر. والأخـلاق تبرز فـي الاحترام الـذي يبدو إزاء الآخرين. وما نراه نافعاً لنـا ولأمثالنا علينا أن نجعله واجباً عامـاً، وبذلـك يقوم الإخـلاص للأخوة البشـر. كذلك علـى الموظف أن يحتسـب لنفسـه بعض السـيئات حتى يكون نافعـاً للآخريـن. إن الجريمة هـي اقتراف عمل ممنـوع، ولا بد من العقاب عليها. وحيـن نختار من بين

Twitter: @abdulllah1994

المساوئ المتعددة أصغرها، فإننا نكون قد اكتسبنا حسنة لنا ولأخوتنا في الإنسانية[44]. لقد حاول هؤلاء المفكرون جميعاً، ضخ المزيد من الوضوح في اللغة، ذلك أنها الشرط الأول لتواصلنا ولحياتنا المشتركة. كما أن الأخلاق والنظام الصحيح يبدآن باستمرار من وضوح المفاهيم والتسميات. هكذا يخدم منطق اللغة في نهاية الأمر الحياة المشتركة المتكاملة والمسالمة.

أسئلة وقضايا اجتماعية فلسفية

وفي كتاب لوشي شون كيو (القرن الثالث قبل الميلاد) يصار إلى رواية تعاليم لو في (Lu Wie) الحكمية، والتي تعالج قواعد الحياة الاجتماعية ونشوء الدولة. إن طبيعة الناس لا تكفي لتؤمن لهم حماية كافية في محيطهم. ولذلك أوجدوا لأنفسهم حسنات الزراعة ليتسنى لهم البقاء على قيد الحياة. وقد عرفوا أن من صالحهم جميعاً العيش بسلام. ذلك أنه من دون انتظام الوجود يصبح الواحد منهم مهدداً حتى في إمكانية بقائه على قيد الحياة. ولذلك تم إيجاد «طريق الأمير» (Jun Dao)، الذي يؤمن للعديد من الناس النظام والأمان. إلا أنه لم يكن ثمة إجراء في الوقت المبكر، ولذلك عاش الناس مجموعات وشللاً، وكانوا يعرفون أمهاتهم فقط، ولا يعرفون آباءهم.

كذلك لم يكن الفصل بين طبقة عليا وطبقة أدنى موجوداً، ولا قواعد للياقة، ولا ثياب ولا منازل ولا طرقات ولا أدوات. إلا أن الناس قد أدركوا بعد ذلك أن «طريق الأمير» قد يكون نافعاً لهم. ولذلك أنشأوا القرى والمدن، والطرق والإمارات، وقد تعلموا الطاعة لسيادة المحارب الأقوى. وقد بدا لهم أن الأمير الجيد أخلاقياً هو الذي يقدم للبلد الخير والمنفعة، أما الأمراء السيئون أخلاقياً فيقودون الشعب إلى الفساد والانحلال. في العصور المبكرة كان الضعفاء يرتجفون أمام الاقوياء، والكهول أمام الشباب، كانوا جميعاً قلقين إزاء من يقترف السوء.

وكان الناس الحكماء أول من اكتشف حسنة أن يكون الأمير بمثابة «ابن للسماء» يحكم البلد مع محاربيه وموظفيه[45].

Twitter: @abdulllah1994

عاش الأمـراء القدامى بموجب الفضائل المعتـرف بها فضائل ذات معنـى، وعرفت البـلاد ازدهـاراً. إلا أنه حيـن راحت الفضائـل الأخلاقية تتداعـى، وحيـن بدأ الأمراء مع موظفيهم باسـتغلال الشـعب، حينها انهار النظـام فـي البـلاد وصـار الاقتصـاد هزيـلاً. أدرك الحكمـاء أن الفضائـل الأخلاقيـة المعيوشـة هي وحدهـا التي تؤمن باسـتمرار الأمـان والرخاء. وهذه كانت القناعة الأساسـية التي انبثقت من نظرية الدولة الكونفوشسية. بـل إن مينع تسـي كان يرى أن بإمكان الأمراء إسـداء نفع للدولـة إذا كانوا يعيشـون بتناغـم مع «السـماء». ذلـك أنـه إذا كان حكم الأمير إنسـانياً فإن الشعب سيعمد لتقليده وسيسعى للتوصل إلى الإنسانية. فقط حين يحافظ الأميـر علـى العدالة ويجعلها فـي الموقع الأعلـى، فإن الناس فـي الدولة سيعيشون بسلام وبسعادة.

إن القانون الجيد لا يكفي وحده حتى يكون الحكم في الدولة حكماً جيـداً. بـل لا بد من أن يكـون الناس الحكماء والأقويـاء موجودين، وبهم يُناط تنفيذ القانون العادل. والقوانين هي الشرط الأول في الحكم العادل، إلا أنـه لا بـد أولاً أن يقـوم الموظفـون الحكمـاء والأمراء بسـنّ القوانين. وحين ينتهك الأمير نفسـه القانـون، فعلى الموظفين أن يكونوا مسـتعدين لانتقاده على ذلك حتى لو كانوا ينتظرون عاقبة عملهم هذا. ففي الحالات الحرجـة عليهم المخاطرة بحياتهم إذ إنهـم يتبعـون الطريق الأزلي وهم لا يتبعون الأمير[46].

إن الموظـف النبيـل هو من يخدم أميره باسـتمرار، ولكن وبحسـب معاييـر الطريق الأزلي. وإن لم يكن ذلك باسـتطاعته، فعليه أن يتخلى عن وظيفته. إذ هو لا يعيش من أجل ربح شـخصي، بل هو يريد اتباع «الطريق الأزلي» وتحقيقه.

استقبال الفلسفة الغربية

حوالى أواسـط القرن التاسع عشـر، عرفت الصين أكثر فأكثر أفكاراً ونظريـات أخلاقيـة غربية. ما اعتبر بادئ ذي بدء غريبـاً وتم رفضه، إلى أن

Twitter: @abdulllah1994

ابتدأ بعض المعلمين الأخذ بها وإن بشكل انتقائي. مع انتشار علوم الطبيعة الغربية، والفيزياء والكيمياء والتقنية بدأت أيضاً الأفكار الفلسفية وبالتدرج تصبح معروفة أكثر فأكثر وكذلك النظم التعليمية. إلا أن عقائد المبشرين المسيحيين ظلت غريبة إلى حد ما. أما الآن فإن تأويلات العالم المادية قد صارت جد منتشرة، لا سيما منها تلك التي تعتبر العالم سيرورة مادية والتي ترفض تصور الماهيات العقلية أو الروحية. ثم إن بعض المعلمين الصينيين قد أبدوا تعاطفاً مع هذه التصورات.

ففي وقت مبكر عرفت أفكار أوغست كونت انتشاراً، وهي التي تقول إن الثقافة قد دخلت مرحلة علمية بعد مرورها بمرحلة أسطورية وأخرى ميتافيزيقية. بعد ذلك الوقت أبدى العلماء توجهاً نحو الأشياء المعطاة وضعياً، فراحوا يتفحصون ويبحثون الوقائع التي يمكن التأكد منها تجريبياً. كذلك أخذ البيولوجيون بنظرية تطور شارل داروين، والتي ترى أن الحياة قد تطوّرت من أشكال الحياة الدنيا إلى الأشكال الاعلى. كذلك أثرت الأفكار الفلسفية النفعية على العديد من المعلمين وبشكل مقبول، والتي بموجب فرضياتها الأولية نبني تصرفاتنا من وجهة نظر المنفعة. إذ إننا نريد باستمرار ابتغاء الربح في قراراتنا، سواء كان ذلك لنا بالذات، أو لمن معنا بشكل عيني أو من أجل الجماعة.

استنتاجاً، علينا أن نشكل القواعد الأخلاقية اللازمة لسلوكنا، بحيث يتاح ما أمكن للعديد من الناس الاستفادة قدر الإمكان من سلوكهم. إن الأخلاق الأفضل هي التي تهدف وتتيح الحد الأقصى من المنفعة لأكبر عدد ممكن من الناس. ومن هنري برغسون أخذت أفكار فلسفة الحياة الفرنسية، والتي تقول إننا نتبع في قراراتنا قوة حيوية ما قبل عقلانية (الانبثاق الحيوي) وبقدر ما ننجح بشكل أفضل بجعل قوة الحياة هذه تتفتح، بقدر ما نصيب نجاحاً في ميزاتنا الأخلاقية. كذلك لا بد من توجيه القوانين في الدولة تبعاً لهذا الهدف الموضوع.

كذلك عرفت أفكار آرثر شوبنهاور ومنذ وقت مبكر في الصين،

Twitter: @abdulllah1994

والتي بموجبها يعتبر عالمنا الإنساني وكذلك الكون الأكبر محكوماً «بإرادة أصلية» عمياء. ونحن البشر نتبع هذه الإرادة الأصلية التي هي باستمرار على علاقة بتجربة الألم. بإمكاننا بالطبع أن نشكّل عالمنا الذاتي وبحسب إرادتنا وتصوّرنا، إلا أنه ليس بمقدورنا أبداً الإفلات من الإرادة الأصلية العمياء. بإمكاننا أن نستمر في محيط عدائي حين نتعلم الشفقة مع الضعفاء ونتمرّن عليها. ومن المعلوم أن شوبنهاور قد أدخل على تصوراته أفكاراً بوذية.

أما أفكار نيتشه فقد عرفت بشكل جزئي في الصين، وهو يرى أن ثمة قوة أولى أصلية هي التي تشكل حياة ثقافتنا. تفرض هذه القوة الأصلية القيم الأخلاقية، وبالتالي فهي تعتبر أن كل ما يقوي الحياة هو جيد، وكل ما يعيق الحياة هو سيء. استنتاجاً، علينا أن نبتعد عن كل أخلاق تعادي الحياة، ذلك أن ما هو الأقوى هو الذي يفرض نفسه. هدف الثقافة الوصول إلى الإنسان الأعلى الذي يشكل حياته بشكل مستقل ووحيد. هذا وقد أعجب القوميون الصينيون بهذه العقائد، بل إنهم كانوا يحلمون بعظمة بلدهم القومية.

حظي إيمانويل كانط باستقبال واسع، لا سيما من خلال نظرية المعرفة القائمة على أفكار التعالي الفلسفية. بحسب وجهة النظر هذه نحن نعرف أشياء العالم الخارجي باستمرار كما تبدو هي لنا. وفي كل معرفة تلعب تصوراتنا وتفسيراتنا الذاتية دوراً هاماً. وبالنتيجة نحن لا نعرف إطلاقاً «الوقائع العارية» بل الظواهر كما جرى تأويلها. أما مضامين الدين فهي تحول إلى قيم الأخلاق الأساسية، أما الواجبات الأخلاقية فعلينا تأديتها بكل تأكيد. والآن لا بد لكل قواعد سلوكنا الأخلاقي أن تصبح عالمية، إذ يجب أن تكون مناسبة لكل فرد، إذ إن لكل شخص قيمة في ذاته. ونحن لا نكون إطلاقاً وسائل لتحقيق غايات. بالإمكان بسهولة ربط هذه العقائد بأفكار كونفوشسية[47].

في بعض الأحيان يُصار لاقتباس تصورات تندرج في المعنى الذي

Twitter: @abdulllah1994

تبناه أفلاطون أو هيجل، والتي بالإمكان ربطها بأفكار طاوية أو بوذية. وإلى ذلك ينحو قانون أزلي يتعلق بالعالم منحى ما يحدث في العالم، وهو قانون يقول إن الناس يتشاركون بواسطة عقولهم بعالم روحي أو عقلي. فعالمنا المادي ليس إلا شكل تمظهر لدينامية عقلية، تدبر الكون. أما الأفكار الذرائعية الأميركية كما تمثلت عند وليم جيمس، يوسيا رويس، ساندرس شارلز بيرس وجون ديوي فلم تنتشر في الصين إلا بشكل جزئي. تبعاً لوجهة النظر هذه فإن معظم تفسيراتنا للوجود البشري قد نمت انطلاقاً من عوالم حياتنا العينية ومناهج سلوكنا. فللفلسفة وبطريقة مباشرة ارتباطها بالممارسات الحياتية الإنسانية، ذلك أنها تعكس المعطيات الاجتماعية وتسهم بتشكيل عالم الحياة.

هذا وقد أراد المعلّم هي شيه (Hi Shih) والذي توفي عام 1962، أن ينسب للفلسفة مجدداً مصلحة عامة في تشكيل الحياة في عالم متقدم تقنياً. فعلى المعارف وعلى العلوم الطبيعية كما على تأملات الفلسفة أن تكون لمصلحة رخاء المواطنين في الدولة. تبعاً لوجهة النظر هذه المشروطة بالحياة لا بد أيضاً من النظر نقدياً بكل عقائد الحكمة الصينية القديمة. كذلك بذل مونغ يولان (fung yulan) (توفي عام 1970) جهده من أجل واقعية جديدة في الفلسفة. فاستعار من رينيه ديكارت بعض الإيحاءات العقلانية مازجاً إياها مع أفكار كونفوشسية. فقد آمن بوجود مبدأ أصلي شامل (Dao = طريق)، يشكل الكون ويخلق على الدوام شيئاً جديداً. لقد اهتم بالتحاليل المنطقية للغة الصينية وألّف في «تاريخ الفلسفة الصينية»(48). وفي هذا الكتاب جادل الفلسفة الماركسية، وقد أراد أن يدمجها في الفلسفة الصينية. إذ كان يعتقد أن لا بد أن يكون بالإمكان الربط بين الأفكار المادية والأفكار المثالية. كذلك لا بد لمجتمع يحكمه العلم أن يتبع أخلاقية الإنسانية، وهذا يجب أن ينطبق أيضاً على الدولة التي تأخذ بالماركسية.

أما هوسينغ شي لي (Hsiung Shi Li) (توفي عام 1968) فقد

Twitter: @abdulllah1994

أخذ بوجهة نظر مثالية أرادت أن توحّد بين الفكار الغربية والنماذج البوذية والطاوية. وهو يرى أن ما يحدث في العالم هو بمثابة سيرورة دائمة للإنتاج وإعادة الإنتاج. فالبضائع تنتج باستمرار والأولاد يولدون باستمرار أيضاً. وفي سيل الصيرورة يحدث التغيّر الدائم والتشكّل الجديد لما كان موجوداً آنفاً. أما في نهاية الأمر فإن السيرورات المادية تنتظم لإمرة قوى العقل. وقوة الكون الأصلية الأولى تتفتح في اتجاهين اثنين، وهما بالتحديد الامتداد والانقباض. ففي مرحلة الانقباض يأخذ الكون شكلاً نهائياً، وتندمج القوة العقلية الأصلية مع المادة وما هو مادي. أما في مرحلة الانتشار أو الامتداد فإن قوة الطريق (Dao) الأصلية الأولى تعود إلى ذاتها، وما هو مادي ينحل في العدم، ولذلك يصار لنقد الفلسفة الماركسية لأنها لا ترى في سيرورة العالم إلا المادي ولأنها تهمل بعد ما هو عقلي أو روحي بشكل كلي[49].

حول الموقف الحاضر

منذ تولي الحزب الشيوعي السلطة عام 1948 بقيادة القائد ماو تسي تونغ، وهو أحد أبناء الفلاحين، صارت الماركسية الفلسفة الرسمية في الدولة. وتبعاً لهذه النظرية فإن الكون الأكبر لا يقوم إلا عبر سيرورات مادية، ولا وجود لبعد عقلي أو روحي للوجود البشري. وتاريخ الإنسان يسير عبر قوانين أزلية. وبعد مرحلة طويلة من سيطرة ثقافات العبد والسيد ومن سيطرة المجتمعات الإقطاعية تلي الآن مرحلة المجتمع الخالي من الطبقات. الآن فقط صار للناس وتبعاً لطبيعتهم القيمة نفسها، كما أن لهم أيضاً الواجبات نفسها وعليهم الفروض نفسها كذلك الحقوق نفسها، ومن الآن وصاعداً لم يعد يجب جعل النساء أدنى من الرجال. ولكل طبقات الشعب من الآن وصاعداً الحق بالتعليم.

تعرف النخب الجديدة في الحزب الشيوعي قوانين التاريخ، وهم يقودون الشعب ويطالبونه بطاعة عمياء. كتب ماو تسي تونغ العديد من الأعمال الفلسفية. ففي كتابه حول «الممارسة العملية» (1934)، أبدى

Twitter: @abdulllah1994

قناعتـه بأن على الفلسـفة الجديدة أن تغيّر المجتمع كله وأن تعيد تشـكيله بشـكل أكثـر عدالة. وفـي كتابـه «حـول الديموقراطية الجديـدة» (1940) يظهـر كيف يجب على الديموقراطية الشـعبية الشـيوعية أن تعمل، وكيف يتوجب على الناس التصرف. على الدولة أن تدير كل الموارد الاقتصادية، وكل النـاس فـي الدولـة هـم ممّن يتلقـى الأجور، وبهـذه الطريقـة يمكن للعدالـة الاجتماعيـة أن تتحقق، والآن لم يعد ثمة وجود لطبقات الأسـياد الإقطاعييـن القدامى، وللمواطنين الملاك وللعمال الذي لا يملكون شيئاً ولغير الأحرار.

يتمتع الناس بالحقوق نفسـها، وهم يعيشون عند حد أدنى وبشروط متشـابهة، وحدهم نخب الحـزب يتلقون مداخيل عاليـة، لأنهم يتحملون مسـؤولية أكبـر. وفي الاقتصـاد الحديث يصـار إلى تنظيم مـدة العمل، إذ لا يجـب إطلاقاً اسـتغلال العامل بعد الآن. وقد بـات كل المواطنين الآن يتمتعـون بالضمان الاجتماعي للحالات الطارئة وتأميناً للشـيخوخة تؤمنه الدولة[50].

بيـن عـام 1966 و1976 عرفت الصين مـا يعرف «بالثـورة الثقافية»، وأثنـاء ذلك تم القضاء علـى كل بقايا الثقافة الإقطاعية والتخلص منها كما يعتقـد. وأثناءها أيضـاً تم تخريب المعابد البوذيـة والطاوية، إذ إن الحزب الشـيوعي كان يعتبـر الديـن بمثابـة بقايا تعود إلـى زمن القمـع. فالدين لم يتمكـن حتـى الآن مـن التخفيـف من الشـقاء البشـري، بل أخفـاه وتابعه. تـم طـرد الرهبان من أديرتهـم وألزموا بالعمل اليـدوي. كذلك تم تخريب العديـد من الكتب القديمـة ومن الأبنية ومن الأعمال الفنية بشـكل عبثي، وكذلـك تم التخلص من ثقافة السـيطرة القديمة. وحتـى الأكاديميين كان يتوجب عليهم القيام بأعمال يدوية بشكل منتظم، إذ يجب أن يكون الناس جميعاً على القدر نفسه من المساواة.

بعـد العـام 1976 أعلن الانتهاء مـن هذه الثورة، ومنـذ ذلك الحين سـاد التسـامح مجدداً فـي التفكير وفي تنظيـم الحياة الشـخصية. كما أنه

Twitter: @abdulllah1994

كان على الديانات القديمة أن تنتشر ولكن تحت رقابة الدولة، فأعيد فتح بعض المعاهد حيث كانت الطقوس تمارس فيها، وتحول البعض الآخر منها إلى متاحف. ومن ثم ظل الاعتقاد سائداً بوجوب أن تكون الفلسفة في خدمة الحياة العملية والسياسية. ومجدداً جرى الأخذ بالفلسفة الأوروبية ولكن بشكل انتقائي، بقدر ما بدا ذلك مقبولاً من التقليد الصيني. وثمة فروقات كبيرة ظهرت في تقييم «حقوق الإنسان» الأوروبية التي لم تلق قبولاً في الصين. ذلك أنه وبحسب التصور الصيني، فإن الأوروبيين قد أهملوا وإلى حد بعيد الواجبات الإنسانية العامة.

أبدى معظم الفلاسفة الصينيين قناعة تقول بأن ثقافتهم هي أقدم كثيراً من حقوق الإنسان ومن الواجبات الإنسانية، ففي تلك الثقافة كان التوازن قائماً بين الحقوق والواجبات. أحدثت الفردية المبالغ بها والمركزية الأناوية، وهما من سمات الثقافة الأوروبية، بالتعايش المشترك داخل الدولة. أما فلسفة الدولة الشيوعية فهي بالمقابل مطعمة بالعقائد المساواتية والكونفوشسية وهي تتناسب مع المجتمع الحديث، هكذا يجب فهم العقوبات التي تردع المجرمين. حمل نظام الزواج الحديث الذي سنّ عام 1980 تقييماً إيجابياً بحق المرأة، فقد صار بإمكان الجنسين اختيار الشريك بحرّية.

الآن يفرض الزواج بواحدة فقط، فكل أشكال تعدد الزواجات بات ممنوعاً. وبإمكان أي من الشريكين طلب الحق بالطلاق الذي يتم عبر الدولة. أما التعليم العام فهو يخطط مركزياً، والدولة تحدد بانتظام الأنصبة الضرورية للتعليم العالي في الجامعات وفي المدارس العليا وبشكل مسبق. تتلقى النخب الحزبية والسياسية تعليماً خاصاً[51]. منذ العام 1985 فرض التعليم الإلزامي في جمهورية الصين الشعبية لتسع سنوات. يتركز التعليم بخاصة على العلوم الطبيعية وعلى الاختصاصات التقنية. وتعليم الأكاديميين بات مكرساً على الوظائف

Twitter: @abdulllah1994

الضرورية وعلى الحاجة الاقتصادية. قرابة 6% من السكان باتوا يدرسون في المدارس العالية.

أما الوظائف جميعها فباتت تستند إلى تعليم طويل المدى، الأمر الذي يناسب جداً التقنيات ذات المستوى العالي: سهل شكل الخط الكتابة بما يتناسب واستعمال الكومبيوتر. وكل القيم الأخلاقية في الدولة صارت بعد ذلك مناسبة للتكامل في الوظيفة، مثل التكامل المتبادل والخضوع للمصالح المركزية. على كل المواطنين مزاولة العمل الذي يتناسب مع قدراتهم والذي يؤمن رفاهية الجماعة. يتضح هنا أن عقيدة الدولة الشيوعية قد استندت باستمرار إلى تقاليد كونفوشسية ومساواتية.

أدت التطورات التي حصلت في العقود الأخيرة إلى انفتاح واضح لجمهورية الصين الشعبية على الثقافة وعلى التقنية الغربية. وفي إطار عولمة الاقتصاد الآخذة بالانتشار، ثم الأخذ بمناهج البحث الغربية وبتقنيات العمل واستراتيجيات التسويق الغربية أيضاً. بإمكان العلوم التقنية القيام بأبحاث حرّة، أما العلوم الثقافية فقد ظلت محصورة برعاية الحزب. يجب أن تكون العلوم جميعها في خدمة الدولة وأن توصل إلى رفاهية الناس.

قد يمكن لشكل الاقتصاد الرأسمالي أن ينتشر، طالما أنه لا يهدد سلطة الحزب الشيوعي. بل إنه منذ زمن قصير قد تسنى لبعض أصحاب الرساميل الانتماء إلى الحزب الشيوعي. وإدارة التخطيط الاقتصادي المركزية في الدولة قد ذهبت في المجالات الأساسية باتجاه اقتصاد السوق الحرة، ذلك أن شكل الاقتصاد الرأسمالي قد أثبت جدارته مقابل الاقتصاد الموجّه. والآن بدا واضحاً أن الاقتصاد قد يكون أكثر نجاحاً من خلال بنى القرارات الليبرالية بدل التوجيه المركزي. ولذلك نتيجة بدت واضحة من حيث تدخل عناصر ديموقراطية في اقتصاد الصين الحديث[52].

Twitter: @abdulllah1994

سيأتي وقت ويكون لهم نصيب في التأثير على القرارات السياسية. فالتحول في المجتمع قد بدأ، ولا يمكن تقدير مداه الآن. وقد أبدى مفكّرو الحزب قناعة بإمكانية الدمج بين عناصر ديموقراطية في الاقتصاد مع حزب دولة مركزي. حتى في مجال العلم، والتعليم والثقافة وقيم الحياة راحت التعددية تتقدم وإن ببطء، فتم الأخذ بقيم الحياة الغربية إلى جانب الاقتصاد والتكنولوجيا.

هذا وتعتبر الرياضة وسيطاً مهماً في استحضار قيم الحياة الغربية، فقواعدها تسري في البطولات العالمية على كافة الشعوب والثقافات. وفي الألعاب الأولمبية في بكين لعام 2008 سيكون من الضروري تطبيق هذه القواعد في ظل رقابة عالمية. حتى الديانات اكتسبت في الصين فسحة من الحرية، مع العلم أنها ما تزال تحت رقابة حكومية. يسري ذلك على أشكال التديّن الصينية القديمة كما على الأشكال الأوروبية. هكذا دخلت الثقافة الصينية وعلى أكثر من صعيد عملية تبادل مع الثقافة الغربية، وهو تبادل يسري في الاتجاهين. حتى الأوروبيين والأميركيين قد بدأوا منذ زمن طويل التعلم من نماذج الأخلاق وتفسيرات الحياة الصينية.

في سيرورة التعلم الشاملة هذه تعترف الفلسفة الغربية أيضاً بنقصها وبعجزها، أقله في مجال الفلسفة الاجتماعية، والأخلاق وتشكل الحياة الشخصية. ونحن ندرك أن حقوق الإنسان عندنا هي أحدية الجانب فعلاً وهي لا ترى إلا الحقوق الفردية، وبالكاد تنظر إلى الواجبات الاجتماعية الخاصة بالجماعة. في «حوار الحضارات» لا وجود لاحتكار معين في تأويل العالم وتوجه القيم، حتى لو كانت حقوق الإنسان العامة والواجبات الإنسانية هي نفسها في كل الثقافات، فهي لا يمكن أن تتحقق في كل مكان وبالسرعة نفسها. ونحن نعترف، أن الالتقاء مع الفلسفة الصينية يمكن أن يكون إغناء للفكر الغربي بل يجب أن يكون كذلك.

Twitter: @abdulllah1994

الهوامش:

(1) W. Bauer, Geschichte der chinesischen Philosophie. München 2001, 46ff.

(2) H. Schleichert, Klassische chinesische Philosophie, Frankfurt 1990, 34-36.

(3) W. Bauer, 57-60; W. T. De Bary (Hg.), Sources of Chinese Traditions, New York 1999, 28-37.

(4) H. Schleichert, a.a.O. 38-42; W. Bauer, China und die Hoffnung auf Clück. München 1973, 34-39.

(5) H. Schleichert, a.a.O., 50-54, A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg 1978, 56-60.

(6) W. Bauer, Geschichte 97-102; Shaoping Gan, Die chinesische Philosophie. Darmstadt 1997, 10-12.

(7) W. T. De Bary, a.a.O. 123-137. H. Schleichert, a.a.O. 76-82; W. Bauer, Geschichte 97-102.

(8) H. Schleichert, a.a.O. 85-87, Shaoping Gan, a.a.O. 60-64.

(9) W. Bauer, Geschichte 117-120; Shaoping Gan, a.a.O. 64-68.. H. Schleichert, a.a.O. 87-90.

(10) W. Bauer, Geschichte 64-75. Shaoping Gan, a.a.O. 59-61; H. Schleichert, a.a.O. 93-103.

(11) H. Schleichert, a.a.O. 107-111.

(12) W. Bauer, Geschichte 83-88; H. Schleichert, a.a.O. 110-112.

(13) Shaoping Gan, a.a.O. 68-74; W. Bauer, Geschichte 76-80.

(14) W. T. De Bary, a.a.O. 45-56, H. Schleichert, a.a.O. 132-139.

(15) Shaoping Gan, a.a.O. 55-60; W. Bauer, Geschichte 104-108; A. Forke, a.a.O. 56-67.

(16) W. Bauer, Geschichte 104-108; H. Schleichert, a.a.O. 160-168.

(17) H. Schleichert, a.a.O. 233-238. Shaoping Gan, a.a.O. 65-70.

(18) W. Bauer, Geschichte 111-113; H. Schleichert, a.a.O. 222-230.

(19) Shaoping Gan, a.a.O. 66-70; W. Bauer, Geschichte 150-156; A. Forke, a.a.O. 128-132.

(20) W. Bauer, Geschichte 186-191; L. Geldsetzer/H. Harding, Grundlagen der chinesischen Philosophie. Stuttgart 1998, 67-70.

(21) A. Cheng, Histoire de la Pensée Chinoise, Paris 1997, 55-60. W. Bauer, Geschichte 210-216.

(22) Shaoping Gan, a.a.O. 46-56; W. Bauer, Geschichte 230-238.

(23) W. Bauer, Geschichte 245-250; Zhang Zi quan shu, 1, 1a.

Twitter: @abdulllah1994

(24) Er Cheng yi shu, 2; Shang 2a: W. Bauer, Geschichte 256-262.

(25) Shaoping Gan, a.a.O. 87-94; W. Bauer, Geschichte 264-270.

(26) Yang ming quan shu, 1, 21b; W. Bauer, Geschichte 256-262.

(27) Shaoping Gan, a.a.O. 91-100; W. Bauer, Geschichte 285-293.

(28) W. Bauer, Geschichte 295-301; Tirlin shi wen quan ji, 3, 1a.

(29) W. Bauer, Geschichte 300-307; Si zun pian, 1, 1.

(30) W. Bauer, Geschichte 310-312.

(31) G. Debon/W. Speiser (ed.). Chinesische Geisteswelt. Hanau 1987, 270f.

(32) G. Debon/W. Speiser, a.a.O. 285-287.

(33) G. Debon/W. Speiser, a.a.O. 291-299.

(34) G. Debon/W. Speiser, a.a.O. 300-303.

(35) Lun Yu 13, 3; H. Schleichert, a.a.O. 318-320.

(36) Yin Zi, 3, 1: Shaoping Gan, a.a.O. 91-98.

(37) Xun Zi, 3, 1: H. Schleichert, a.a.O. 319-324.

(38) H. Schleichert, a.a.O. 328-330.

(39) H. Schleichert, a.a.O. 330-334, Shaoping Gan, a.a.O. 89-95.

(40) H. Schleichert, a.a.O. 332-337. A. Forke, a.a.O. 134-140.

(41) H. Schleichert, a.a.O. 338-342.

(42) H. Schleichert, a.a.O. 344-348. W. T. De Bary, a.a.O. 134-140.

(43) H. Schleichert, a.a.O. 350-354.

(44) H. Schleichert, a.a.O. 356-360.

(45) Lüshi chun qiu 1, 4. Yulan Fung, The Spirit of Chinese Philosophy, London 1989, 34-40.

(46) Xun zi, 13, 2. Yulan Fung, a.a.O. 40-56.

(47) R. Mall/H. Hulsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie. Bonn 1989, 68-75.

(48) L. Aufl. 1934, 2. Aufl,. 1964. L. Goldsetzer/H. Handing, a.a.O. 78-88.

(49) R. Mall/H. Hulsmann, a.a.O. 70-75. A. Forke, a.a.O. 126-140.

(50) F. C. Reiter, Religionen in China. München 2002, 227-230. China heute. St. Augustin 1999, 34-40.

(51) Shaoping Gan, a.a.O. 125-127, Ren Jiju (Hg.), Geschichte der chinesischen Philosophie. Leipzig 1997, 37-40. W. Franke/B. Staiger (Hg.), China-Handbuch, Düsseldorf 1974, 120-134.

(52) حول الصين في أيامنا : St. Augustin 2003, 60-76. H. Schmidt/F. Glützer, Das neue China, München 1999, 40-56.

Twitter: @abdulllah1994

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة اليابانية

أنطون غرابنر – هايدر
Anton Grabner- Haider

في تطورها الروحي والذهني تأثرت اليابان بقوة ومنذ عصور مبكرة بالثقافة الصينية. فمنذ القديم أتى معلّمو الحكمة إلى اليابان عبر كوريا، أو أنهم كانوا يستدعون من جانب الأمراء اليابانيين الإقليميين. إذ كان هؤلاء يأملون بعض التحسن في سلطتهم وفي شكل نظامهم، فالصين كانت في ذلك الوقت قد صارت امبراطورية كبرى.

انشغلت الميثولوجيا اليابانية القديمة «بطريق الأجداد» (SHIN TAO) أو بطريق الآلهة الحماة. وقد آمنت هذه الميثولوجيا بقوى وبسلطات لا تُرى، والناس مدينون لها في حياتهم. ومن خلال العدد الكبير من الطقوس أراد الناس كسب تأثير ما على هذه القوى الخارجة عن إدراكهم. وقد أشاروا إلى الأماكن المقدسة بقضيبين عاموديين وبقضيبين آخرين أفقيين، وهناك كانوا يقيمون طقوس التطهر، بهدف إمداد ملكة حياتهم بالقوة. إذ كانوا على قناعة أن كل تقصير تجاه قواعد حياة الأجداد وآلهة الحماية سيؤدي إلى إضعاف قوة الحياة الشخصية[1].

كانت الأضاحي تقدم في الأماكن المقدسة إلى آلهة الحماية وإلى أرواح الأجداد، طلباً لرحمتها. وفي التكهنات كان يصار لاستكشاف

Twitter: @abdulllah1994

المستقبل، ذلك أن الأجداد والآلهة يرسلون للناس باستمرار رسائل تتناول انتظام حياتهم. فهم بالتالي قوى فوق العالم تسهر على تصرفات البشر. ذلك أن قواعد الحياة المشتركة الناجحة وسط العشيرة وفي الإمارة تدار بواسطة الأجداد، ولا يجب الإخلال بهذه القواعد. فهي تضمن لكل الناس حياة جيدة وسعيدة.

تروي الأساطير أن الجزر اليابانية هي من خلق كائنات إلهية، كما تحدثنا عن مرافق طقوس الزواج، وعن إلهة الشمس العالية وعن إله البحر، وعن أزواج الآلهة التي خلقت البشر. وسيتعلم البشر عبر الشامانيين والكهان ولاحقاً عبر الكهنة كيفية السير على طريق الأجداد والآلهة، وكيفية العيش بجوار الطبيعة، وكيفية فعل العمل الصالح وتحاشي العمل السيئ. وبحسب هذه العقيدة يعتبر الناس جميعاً بطبيعتهم قادرين على فعل الخير وعلى تحاشي الباطل. حتى المذنبون الذين أخطأوا بحق الأجداد بإمكانهم مجدداً تعلّم فعل الخير والسلوك الاجتماعي. لا يجوز لأي انسان أن يظل سيئاً طيلة حياته، فبإمكان كل فرد وبقواه الذاتية أن يحسن حياته أخلاقياً. كل عمل سيئ يضعف قوة الحياة عند الجاني ويوصله إلى موت مبكر. والمحاربون (Samurai ساموراي) يتلقون إرشاداً ليكونوا شجعاناً في المعركة، لتقديم الطاعة العمياء للأمراء، ولتربية الأطفال حتى يكبروا ولجعلهم يضحون بحياتهم في سبيل الأمراء. ذلك أن المحاربين هم من يؤمن النظام في الدول القائمة ويبعدون الأعداء والمهاجمين عن الجزر.

وحين قامت في اليابان بعض الإمارات الصغيرة، أرسل بعض الحكام سفراء إلى الصين للحصول من هذه المملكة الكبرى على معلومات حول نظام المحاربين وحول إدارة الإمارة. هكذا حضر إلى اليابان أول الأمر بعض المعلّمين الكونفوشسيين، ولاحقاً البوذيين والطاويين فنشروا تفسيراتهم للعالم ونظام قيمهم[2].

Twitter: @abdulllah1994

مدارس الفلسفة الكونفوشسية

حمل المعلمون الكونفوشسيون قبل كل شيء تقنيات حرب جديدة، وإلى جانبها أيضاً القواعد الأخلاقية التي ترتبط بالطبقات الاجتماعية العالية، والتي تشكلت الآن في اليابان. ثم ربطوا تعاليمهم مع قواعد حياة المحاربين والموظفين، وهكذا تكوّنت المدارس الأولى في تفسير العالم وفي تعلّم السلوك الأخلاقي الصحيح. فنحن نعرف بوجود مدارس كونفوشسية في اليابان منذ القرن السادس بعد الميلاد، وهي مدارس في تعليم حكمة الحياة وتفسير العالم. على المحاربين والموظفين تعلّم كيفية إدارة بلادهم بشكل صحيح والدفاع عنها بوجه الأعداء، وكيفية تقوية التماسك الاجتماعي بين الناس.

يمكن تحقيق هذا التماسك بأكمل وجه حين يصار إلى قبول التراتب الاجتماعي القائم من الجميع، وحين يخضع من هم أدنى إلى من هم أعلى مرتبة. هنا على الموظفين والمحاربين أن يكونوا بالنسبة لمن يخضع لهم، لا سيما الفلاحين، والرعاة وصيادي السمك والحرفيين والتجار نموذجاً أخلاقياً في السلوك الصحيح. على الأقوياء الاهتمام بالضعفاء ولا يجوز لهم بحال من الأحوال استغلال من هم في حالة عوز.

على الأبناء الخضوع للآباء، وعلى النساء خدمة رجالهم، وعلى الشعب إظهار الطاعة للأمير. إلا أن على هذا واجب الاهتمام بالناس والدفاع عن البلاد مع المحاربين. وحين يتبع القواعد الأساسية الأخلاقية المتوارثة، فإن رعاياه سيقلّدونه في سلوكه، وبإمكان الحياة الاقتصادية أن تزدهر، إذ سيسود السلام العام، على الأمير مع مستشاريه إصدار القوانين الحكيمة التي بإمكانها تأمين العدالة والسلام الداخلي في البلاد.

على الناس جميعاً بعد ذلك اتباع قوانين الحاكم الحكيمة هذه، والعمل من أجل الجماعة والتعامل فيما بينهم بإنسانية (Jin). أما الجناة الذين يخرقون القانون فيجب أن ينالوا عقاباً مناسباً، كما يجب عليهم أيضاً أن يتعلموا الحفاظ على القوانين. وعلى المحاربين والموظفين طيلة

Twitter: @abdulllah1994

حياتهـم تعلم قواعـد أخلاق الآباء حتى يتسـنى لهم تأميـن النفع لأميرهم وللشـعب. ولكل واجبه الاجتماعي تجـاه الجماعة، فعليه تأمين حد أعلى من العمل والسير بالحياة قدماً وتربية العديد من الأولاد[3].

لذلك على كل سـكان الجزيرة السـعي للكمال الأخلاقي وتشـكيل حياتهـم بهدي العقـل العملي، وبذلك تسـتفيد الجماعـة بالحد الأقصى. علـى الجميع أن يعرفـوا أن القواعد الأخلاقية المرتبطة بالعيش المشـترك لها علاقة بالنظام الكبير في الكون وفي الطبيعة. على الأمير أن يسير بهدي قواعـد العدالة وأدبيـات الآبـاء وألطافهم. فبذلـك يتعلّم الأتباع السـلوك الصحيح والمسـؤولية تجـاه أخوتهم البشـر. وعلى الحكمـاء والنبلاء أن يتعلّمـوا وضـع الأسـماء مجـدداً في مكانهـا الصحيـح، أي الإشـارة إلى الموضوعات والأشـياء بشكل صحيح عبر اللغة. ذلك أن للاسم الصحيح أثراً سـحرياً، وهو يسـاعد مسـتخدم اللغة، حين يبدأ الناس بتسمية الأشياء والأحداث بشكل صحيح، حينها سيكون بمقدورهم تشكيل عالـم حياتهم بشكل أمثل. إن العيش المشترك وسط الجماعة يستند إلى الإنسانية (Jin) المعاشة، فهي تحوي كل الفضائل الأخرى. ومن هذه الفضائل الإخلاص للقوانين الموضوعة، والاستقامة في التخاطب والسلوك، والثقة المتبادلة، والانتبـاه إلـى حاجـات النـاس الآخريـن، واللياقـة فـي أشـكال التعامل، والصراحة في الحديث، واحترام الأكبر سناً والأعلى مرتبة.

إذا عاش الناس بقناعة ووجدوا طمأنينتهم الداخلية، فهم سيعيشـون وسـط علاقات جيدة في ما بينهم. إذ سـيكبحون شهوتهم للتملك، وللقوة والثروة وسيكتفون مع رغباتهم[4]. أما قواعد السلوك الأخرى فتنص على مـا يلي: الإخلاص مع الذات، والجدية في السـعي الأخلاقي، الاسـتقامة فـي الحديـث، ذلك أن كل خـداع يعني الإضرار بالحياة المشـتركة. ثم إن الحياة وسـط العشـيرة أو العائلة هي النموذج الأساسي للحياة في الدولة. علـى مـن هم فـي مرتبة أدنـى الخضوع لمـن هم فـي مرتبة أعلـى، وعلى الجميع الاهتمام ببعضهم البعض. في العشيرة أو في العائلة لا بد من تعلم

Twitter: @abdulllah1994

الفضائل وممارستها، لذلك يحب النبيل أو المحارب والموظف النبيل أسرته والأولاد. فهو يهتم بهم ويدفعهم للتعليم الأخلاقي.

علاوة على ذلك، على المحاربين والموظفين التمرّن على الشجاعة في الحروب وعلى كبح جماح الذات في تحمل الألم والوفاء للأمير. وقد جاء في الكتب اليابانية كوجيكي (kojiki) (حوالى العام 712 بعد الميلاد) ونيشون شوكي (Nishon shoki) (حوالى العام 720 بعد الميلاد)، أن أحد المعلّمين الكوريين قد سبق له، ومنذ العام 375 بعد الميلاد، أن نقل إلى بلاطات أمراء يابانيين تعاليم كونفوشسية. مع بداية القرن الثامن بعد الميلاد صارت الكتابات الكلاسيكية الخاصة بالعقيدة الكونفوشسية تعلّم في المدارس الحربية اليابانية بشكل عام. وحدهم المحاربون النبلاء (kugo) كانوا يتعلّمون هذه العقائد، إذ عليهم الإسهام بفعالية في بناء الإمارات. والامبراطور بوصفه أعلى الأمراء يعتبر نفسه، تبعاً لأسطورة قديمة، أنه يتحدّر من إلهة الشمس أماتيرازو (Amaterazu)، وبذلك تعتبر سلطته مشرعة بشكل أسطوري[5].

المدارس والعقائد البوذية

منذ القرن السادس بعد الميلاد قدم أيضاً أساتذة بوذيون إلى الصين عبر كوريا، كما أنهم كانوا قد استدعوا إلى البلاد بدعوة من أمراء يابانيين. ذلك أن الصين كانت في ذلك الوقت بالنسبة إلى اليابان النموذج الأكبر في التنظيم الحكومي للبلاد. وفي هذا الوقت كانت العقائد البوذية والطاوية قد شهدت اندماجاً في الصين ومنذ زمن طويل، وبالتالي حضرت مع الرهبان العقائد الطاوية في تفسير الحياة إلى اليابان. هنالك تكوّن شكلان من البوذية، وهما بالتحديد التأمل البوذي (zen) عند الطبقة العليا، والبوذية الشعبية (shin) في الطبقات الاجتماعية الوسطى والأدنى.

تطوّرت الأفكار الفلسفية قبل أي شيء آخر في التأمل البوذي، الذي يركّز على مختلف أشكال التأمل ومناهجه، بحسب تفسيره للحياة لا يشكل العالم الخارجي، والأشياء، والكائنات الحية وأحداث الحياة

Twitter: @abdulllah1994

الحقيقـة النهائية. فخلف هـذا العالم الظاهر (maya) يسـود «ضوء عالم» بـوذا الخالـد. حتـى في بوذيـة شـان الصينيـة، وهـي البوذية التي سـبقت التأمـل البـوذي (زن)، كان تجـاوز الحرص علـى الحياة وسـيلة لتخفيف المعانـاة فيهـا. أما الآن فقـد كان على الحيـاة الأخلاقية والتأمـل المنتظم أن يحـلاّ مـكان طقـوس الأضحيـة الكثيـرة التـي تقدم إلـى آلهـة الحماية وإلـى الأجـداد، فالـذي يعيـش مظهـراً رأفـة كاملة تجـاه الكائنـات الحية وتجـاه أخوتـه البشـر يخفّف المعانـاة في العالـم ويصبح أقـرب ما يكون إلى الخلاص من قوى الشر[6].

إن هدف كل حياة هو الخلاص الكامل من تكرار الولادات المخيف والحلـول في عالم نور بـوذ (نيرفانا). بهذه العقيدة يفقـد العالـم الخارجي مـن قيمتـه أو تصبـح نسـبية، وبذلـك لا تكـوّن الآلام أيـة حقيقـة أخيـرة. إن نسـبية الحيـاة تلعـب دوراً هاماً في الفلسـفة البوذية. وتبعـاً لما جاء في حوليـات «نيشـون شـوكي» فـإن المعلّمين البوذييـن قد تم اسـتقبالهم في بلاطات الأمراء. وقـد اعتبروا حاملي حضارة متقدمة. وحوالى العام 600 بعد الميلاد أرسـل الأمير شـوتوكو (Shotoko) كهنة الشـنتو اليابانيين إلى الصين، بهدف دراسـة الكتابات البوذية هناك. وقد كتب بنفسـه مؤلفاً وأمر ببناء معبد لبوذا.

هكذا تم اسـتقبال البوذيـة أول الأمر في اليابان مـن جانب الطبقات العليا، وقد جرت الاسـتفادة منهم فـي تنظيم الدولة المركزية. ولكن وبعد قرنين لاحقاً أخذ الشعب بدوره بهذه العقيدة فنشأ ما يعرف بالبوذية الشعبية (Amida). ثم ساد الاعتقاد بأن العقيدة الجديدة المستقدمة من الصين قد تفوّقت على التفسـير الياباني للعالم، فهي تحمل للناس السـعادة القصوى وتوصـل إلـى المعرفـة النهائية. وصـورة بـوذا الحكيم قد باتـت بعد الآن موجهة نحو اليابانيين[7]. وبدوره أشـار دسـتور الدولة الأساسـي المكوّن مـن 17 مادة أساسـية والذي صدر عام 604 إلى عقائـد من أصل بوذي، لا سيما ما يرتبط «بالكنوز الثلاثة»، بوذا ودارما (الطقوس) وسانغا (الرهبنة =

Twitter: @abdulllah1994

الأسقفية). وقد قيل، حين يُتاح للناس التبحر في العقيدة الجديدة، سيتاح لهم التقدم في الكمال الأخلاقي. في الزمن الذي تلا تم إنشاء مدارس بوذية تعلّم حكمة الحياة (أديرة) وقاعات لممارسة التأمل، وهنا تكمن بدايات الفلسفة البوذية التي انتشرت في مدارس متعددة.

مدارس الحكمة

في القرن الثامن أسس الراهب سايشو (Dengyo Daishi) مدرسة تانداي (Tendai)، وهي قامت بتفسير العالم الخارجي بوصفه كله شكل تمظهر عجيب لنور عالم بوذا الذي لا يرى. من حيث المبدأ باستطاعة كل إنسان أن يخلص من معاناة الحياة ومن قوى الشر، إذا ما تسنى له أن يعرف عالم بوذا وأن يتحد به عقلياً. في تقنيات التأمل يتعلم الناس الارتباط بأفكارهم وبمشاعرهم مع نور العالم هذا وفي الوقت نفسه يحيطون عقلياً بعالم الأشياء كله المكوّن من ألف شيء. بواسطة التأمل يصبح المؤمن داخلياً هادئاً فيمارس في الوقت نفسه إن في المعرفة أو في العمل أفعال الخير الأخلاقي(8).

تأسست مدرسة شينغون في القرن الثامن، وهي تدين في تأسيسها إلى الراهب كولاي (Kobo Daishi) (Kukai)، وقد أدخل إلى عقيدته الجديدة عناصر كونفوشسية وطاوية. على الناس معرفة نور عالم بوذا الأزلي، حينذلك ستكون حياتهم تحت إدارة حكمة أخيرة (dharma) ومن عقل عالم أعلى (ri). يقوم المؤمن بالمزج بين القوتين في وحدة شاملة ويتبع تعاليم بوذا، المستنير والنبيه. بقوة هذه العقيدة يستطيع الناس الشفاء من العديد من آلام الجسد والنفس. في تشكيل حياتهم العملية يرنو الناس إلى نماذج الطريق الصحيح الأخلاقية، وبواسطتها ينقادون إلى التعاطف مع كل الذين يعانون، وإلى الانتباه إلى الخير وإلى السعي الدائم إليه.

ثم إن بعض الرهبان قد حاولوا نقل تعاليم بوذا إلى غير المثقفين من أفراد الشعب. هكذا كان الحكيم يعلّم في القرن العاشر، إن غير المتعلّمين يكفيهم التفكير ببوذا وتسمية اسمه، حتى يتقربوا من الخلاص من المعاناة

Twitter: @abdulllah1994

ومن الشر خطوة إلى الأمام. والذي يضع ثقته كلياً باميدا بوذا والذي يلجأ إليه بإيمان في فاقته في الحياة، فسيجد المساعدة في كل أحوال حياته. وبعد موته سيولد في نور عالم «الأرض النقية» حيث سيلقى سعادة كبيرة أزلية. وفي هذه الأرض الجميلة يوجد العديد من العذراوات يُظهرن لمن وصل الخلاص تعاطفهن. ينظر المؤمنون إلى هذه الأرض السماوية، وسيكون بإمكانهم بذلك تحمّل معاناة الحياة اليومية بشكل أفضل. كذلك أكد الراهب جنكو (Homen shonin) في القرن الثاني عشر أن الإنسان باستطاعته بالثقة فقط باميندا - بوذا أن يتحرّر من قوى المعاناة ومن الشر، وحتى الجاني باستطاعته ذلك أيضاً.

ثم إن مدارس الحكمة البوذية قد حاولت أيضاً تعزيز أسس عقائدها الفلسفية. فراحت تفتكر لماذا لا يكون للأشياء الكثيرة وللأحداث في العالم الخارجي حقيقة نهائية. فكل شيء، وكل كائن حي، وكل جسم سماوي هو مؤلف من أجزاء صغيرة زائلة، تغير الجزئيات من تركيبها، وبالتالي فإن لكل أشياء العالم الخارجي قوامها ولكن لوقت قصير، فهي إذاً إلى زوال. بل إن مدرسة جوجيتسو قد تحدثت أيضاً عن جزئيات مادية (gokumi, ana)، تمتزج مع بعضها بعضاً ثم تنتشر. نحن هنا إزاء نظرية بوذية، إلا أنها لا تضع أي حيّز مكاني فارغ بين الأجزاء المادية[10].

كذلك اعتبر بعض المعلّمين أن العوامل النفسية في دواخل الناس بمثابة ارتباطات قصيرة وعابرة مع المشاعر. يستنتج من ذلك أننا نحن البشر لا نملك جوهراً نفسياً مستمراً ولا ذاتاً دائمة، وأن تصورنا «لأنا» ليس إلا خدعة. إذ إن ما نطلق عليه اسم «الأنا»، ليس إلا تركيباً قصيراً للمشاعر، والمساعي، والانتباهات والآراء والمشاعر، وهو ليس جوهراً دائماً. عبر مشاعرنا وآرائنا يتكوّن فينا الوعي الذي يؤثر فينا تأثير العاصفة طيلة حياتنا. ومع ذلك فإن تصورنا لأنا معين أو لذات ينحل في نهاية الأمر في عالم نور بوذا أو في النيرفانا الأزلية [11].

Twitter: @abdulllah1994

التطور اللاحق لمدارس الحكمة

صحيح أنه ليس باستطاعة المؤمنين البسطاء الذهاب بعيداً مع هذه التأملات، فهم يستمرون في الإيمان بنفس قائمة، تولد في «أرض خالصة» سعيدة. والأرض هذه ستكون كناية عن جمال كامل وعن حساسية كاملة. فتصور «فراغ» النيرفانا يظل عصياً على أفهام الشعب غير المتعلّم ولا سبيل إليه. أما بالنسبة للرهبان المتعلّمين، فإن «الأنا» و«الذات». يعتبران خداعاً، إذ لا ماهية دائمة لهما. فهم يتفكرن في الارتباطات بين الأسباب الأولى والتأثيرات فيسمون أسباباً أولى ستة لكل سيرورات الصيرورة والفناء، وبما أنه لا جوهر دائماً في كل أحداث العالمين الخارجي والداخلي، تصبح التجربة العابرة مهمة بالنسبة لكل إنسان. في التأمل على المؤمن أن يتتبه إلى اللحظة، فهذه تعتبر حقيقة واقعة. ومع ذلك فإن كل شيء مركّب في الحياة هو زائل، والدائم لا يمكن التعرّف إليه. والذي يعتبر العالم الخارجي بكليته، أو تصوره لشخصه الذاتي مجرد خدعة (مايا) فهو يتخلص من فيض الوعي ويقطع بذلك مع دورة الولادات المتعددة. فالنيرفانا تعتبر رفعاً لوعي الفيض والزمن[12].

ثم إن المدارس لا سيما القريبة منها من البوذية العلمانية (ماهايانا) قد حاولت أن تنظر إلى العالم الخارجي والعالم الداخلي المتوهّم في الوقت نفسه مع عالم نور بوذا وأن ترتبط به، هكذا حاولت مدرسة شانرون (Shanron) أن ترى إلى الترابط المتبدل في كل أشياء العالم الخارجي، حتى لو أرادت أن تتعلق بسيرورة التبدل بين الصيرورة والفناء. فالوجود واللاوجود يتعانقان معاً، فمن دون النشوء لا وجود للفناء، ومن دون الفناء لا يمكن أن يوجد شيء جديد. وبذلك يصبح كل تعبير معزول عن الوجود واللاوجود غير ممكن، فالفكر يصطدم بمحدوديته. وهذه الحدود يطلق عليها الآن اسم «الفراغ» وبإمكاننا أن نحيط بحقيقة عالم بوذا النهائية والحقة من خلال الحدس. وبالإمكان تأويل الخبرة الحدسية للفراغ المطلق بوصفها خلاصاً من المعاناة ومن الشر.

Twitter: @abdulllah1994

يُصار إلى التمييز في هذه المدارس بين شكلين من الحقيقة وهما تحديداً الحقيقة الكونية (حقيقة العالم) (Zokutai) والحقيقة الأخيرة، حقيقة عالم بوذا (shintai). تنسب الأولى إلى عالم الأشياء والعالم الخارجي حقيقة محدودة وزائلة، أما الثانية فترى في فراغ عالم النور الحقيقة الأخيرة. أما حياة الناس الأرضية وهي حياة زائلة فتظل مرتبطة مع عالم نور بوذا الذي لا زمن له (اللانهائي).

من وجهة نظر أوروبية تمثل مدرسة هوسو (Hosso) موقفاً مثالياً. ذلك أنها تريد أن تبرهن أن كل الظواهر والأشياء والأجساد في عالمنا الخارجي ليست إلا من خلق وعينا. وخلق كل إدراكاتنا وتصوراتنا لها يوجد الوجود الأسمى (shunyo) وهذا موجود بذاته، ولا يمكن أن تدرك ماهيته من جانبنا نحن البشر. ونحن نقول عنه إنه تجاوز ثنائية الوجود واللاوجود ووحّد بينهما. ومن خلال وعينا ننتج أسباباً أولى، وبذوراً وزروعاً، وهذه تنتج في ما بعد أشياء العالم الخارجي والأجساد الكثيرة. وكل بذر ينتج تمظهره الخارجي، هكذا يؤكد وعينا عالم الأشياء والأجساد.

إلا أن لوعينا الأساسي علاقة بالحقيقة النهائية والمطلقة، فالوجود الأسمى هو وجود محايد لنا نحن البشر. ونحن ندركه حين نفهم أن الأشياء والأجساد إنما تتوجد من خلال وعينا. إن الوجود الأسمى متحرر من تصوراتنا، ونحن ندركه في الوعي الخالص فقط. ثم إن هذه المعرفة توصلنا إلى التحرّر من قوى المعاناة والشر. فالحكمة الأعمق تكمن في معرفة الاتحاد بين الوجود واللاوجود وإنهما يتصلان بشكل متبادل. وبالنتيجة فإن طريق الحكمة هي التي تعرف بـ«الطريق الأوسط»، الطريق الذي يتحاشى الفلسفة الأحادية الجانب سواء كانت فلسفة الوجود أو فلسفة اللاوجود[14].

أما مدرسة كيغون (Kegon) فهي تنطلق من أن كل ظواهر عالم الأشياء تتحد في ما بينها، وهي متماهية بالتالي في ما بينها. وهي تنمي

Twitter: @abdulllah1994

نفسها عن عقائد هنا يانا وما هايانا المبكرة وتعتبر نفسها العقيدة الكاملة. وهي تزعم أنها تعرف أن الأشياء جميعها والموجودات والأجسام والظواهر متحدة في ما بينها ومتصلة بشكل متبادل وهي في النهاية متماهية. فالواحد هو متطابق مع الكثرة وكل الأشياء والموضوعات هي في علاقة إلزامية مع بعضها بعضاً. كل الأشياء والأجساد هي مترابطة في ما بينها زمانياً ومكانياً، وكل واحدة منها تتعلق بالأخرى. وفي كليتها لها نصيب من الحقيقة الأزلية وهي تتقرر بها. فكما يقوم المنزل من أجزاء مفردة ويشكل كلاً، هكذا تتكون الحقيقة الأخيرة من عدد لا يحصى من أجساد مفردة، وأشياء وظواهر وموضوعات. ومن يتسنى له معرفة وحدتها أو وحدتها الكلية، فهو الذي يرى العالم بالشكل الصحيح.

تبعاً لهذه الرؤية تعتبر كل الظواهر والأشياء والأجساد أشكال تمظهر للقوة الأصلية الأزلية. وكما يظهر ماء البحر نفسه لنا عبر موجات متعددة، هكذا تصادفنا قوة الكون الأزلية عبر ظواهر عديدة وعبر أحداث وموضوعات عديدة.

أما مدرسة تونداي (Tendai) فقد وضعت وجهات نظر أخرى، فهي أرادت بدورها أن تعرض عقائد بوذا بوضوح، فبوذا الأول قد عرض حكمته في فترات زمنية مختلفة وبطرق وبمضامين متباينة. في العقيدة المتكاملة يجب على الحقائق النسبية المتعلقة بعالمنا التجريبي أن تتوحد مع حقيقة بوذا المطلقة[15].

يحدث ذلك بمساعدة الحقائق الثلاث التي تعكس أشكال الوجود الثلاثة الخاصة بكل المعطيات. تعرف الحقيقة الأولى فراغ الأشياء والموضوعات. وترى الحقيقة الثانية في كل الأشياء والموضوعات وجوداً نسبياً وزائلاً. وحدها الحقيقة الثالثة، الحقيقة الوسطى هي التي تربط العالم الزائل مع عالم نور بوذا الدائم. الموجود هو عالم الصيرورة والفناء، أما الفراغ فهو متحرّر من كل ارتباطات حواسنا وخداعها. ألا بإمكان الفراغ بوصفه الوجود المطلق أن يتحقق في عالم الأشياء والموضوعات وبطرق

Twitter: @abdulllah1994

مختلفة. ونتيجة ذلك تكتسب كل الأشياء والموضوعات وكل الأحداث والظواهر حقيقة موقتة. وحدها الحقيقة الثالثة، حقيقة الوسط توصل تعبيرنا عن الوجود وحول الفراغ إلى وحدة كبرى.

يرتبط الوجود والفراغ بطبيعة بوذا الأزلية التي تشكل ماهيته الحقيقة. ولذلك ينظر إلى عالم الأشياء والموضوعات النسبي وإلى عالم بوذا المطلق كوحدة متماهية. يظهر الفراغ نفسه في الموجودات، وهذه تقوم في الفراغ الأزلي. كل الظواهر والأحداث هي تمظهرات طبيعة بوذا الأزلية، وهي جزء منها. تظهر طبيعة بوذا الواحدة نفسها لنا عبر الآلاف الثلاثة من أشياء العالم التجريبي، وهي طبيعة تحيط بكل عوالم الصيرورة والفناء الموقتة والزائلة. تتميز كل الأشياء والظواهر بأنواع عشرة من الوجود، وهي بالتحديد، الشكل الخارجي، الماهية الداخلية، الجوهر، القوة، الفعل، السبب المباشر، السبب غير المباشر، أثر السبب المباشر، الجزاء اللازم عن السبب والأثر، والكلية المحيطة بالكل. وهذه الأخيرة تتضمن كل أنواع الوجود الأخرى. وبالمشابهة نجد أيضاً في الحياة البشرية أشكالاً عشرة من الوجود، وتجد التسعة الأولى منها ذروتها في طبيعة بوذا[16].

تستعيد مدرسة شينغون (Shingon) عناصر من نظرية تانترا الهندية القديمة، وهي تفتكر بأشكال بوذا الأول الجسدية الثلاث: وتحديداً حول جسده الظاهر، جسد اللذة، وجسد قانون العالم الأزلي. يشارك المؤمنون جميعاً في جسد بوذا الكوني، خاصة حين يتقدمون في طريق الخلاص. ومن خلال أفعالهم الأخلاقية الخيّرة بإمكان الناس المشاركة أيضاً في مساعدة الكائنات الحية الأخرى، للتقدم في طريق الكشف. هكذا يتفتح الذهن البشري عبر مراتب عشرة، مبتدئاً بعقل طفل ومن ثم عقل شاب وصولاً إلى عقل البالغ الذي ينفتح على قانون العالم الأزلي. هذا العقل هو الذي يصادف الحقيقة النهائية والمطلقة في اكتمالها.

لم تطور بوذية - الزن أية فلسفة خاصة بها، بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، ذلك أنها تعطي العقل الإنساني وقواه قيمة جد متدنية. فهي تعتبر

Twitter: @abdulllah1994

أن الخبـرة الحدسـية لعالـم بوذا من خـلال الطرائق والتأمل عملاً حاسـماً وأساسـياً. أمـا تفتح العقـل النقدي فلا قـدرة له على المسـاعدة في ذلك. مـن خلال التأمـل فقط يعيـش المؤمن تحـولاً داخلياً ويقترب مـن اختيار نـور بـوذا الأول. عبـر الجلـوس مـن دون حركـة (نظـام الـزن) (zazen) ومـن خـلال صيغ وأقـوال فارغة مـن المعنـى (kaan) يجـب أن يحصل التحـوّل الداخلي، يسـتطيع المتأمـل أن يختبر وجهات نظـر جديدة حول العالـم والحياة. في الرؤية الحدسـية تتطابق كل الأشـياء والموضوعات، كل الأجسـاد والظواهـر فـي وحـدة كليـة نهائيـة، الوجـود والعـدم يتحدان معاً[17].

مدارس الفلسفة الكونفوشسية

تبنى الفلسـفة الكونفوشسـية على تأويـل واقعي للعالـم الخارجي، فعالـم الأشـياء والأجسـاد موجـود فعلياً وهـو يحـدد حياتنا. أمـا العوالم الروحية فهي عوالم ممكنة، إلا أنه لا دلالة كبيرة لها بالنسـبة لتشكيل حياة الإنسـان. فقط ولأجل التأسـيس النهائي لقيم التعايش الأخلاقية يكون له علاقـة بالارتبـاط بـ«طريق السـماء». تولي هـذه المـدارس أهمية خاصة، لتنظيـم العيش المشـترك المثالي للناس في عشـيرتهم وفي الدولة، وذلك حتى يتسـنى للناس جميعاً عيش حياتهم بسلام. ومن أجل ذلك يصار إلى النظـر إلـى ثقافة العصور القديمة بشـكل مثالي، ذلك أن الناس قد عاشـوا آنئذٍ اقرب ما يكـون إلى الطبيعـة. فالناس بطبيعتهم يسـعون للخير وليس للشر، وجميعهم قادر على تعلم الخير وعلى تحقيقه.

تنطلـق المدرسـة الأرثوذكسـية، مدرسـة شوشـي (shushi) مـن الطبقـات الأربـع في الدولـة، وهي الطبقات التي تتشـكل منهـا: وتحديداً مـن المحاربيـن والموظفين، ومـن الفلاحيـن والحرفيين والتجـار. ومنذ وقـت مبكر أخذت هذه المدرسـة بالعقيدة الطاويـة، وبالقوتين الخلاقتين المتناقضتيـن اليـن واليانـغ، التـي تؤثر الواحـدة منها في الأخـرى وبذلك تكمـل إحداهما الأخرى. والعالم بنظر هذه المدرسـة في صيرورة دائمة،

Twitter: @abdulllah1994

وهـو ممسـوك بالقوة التي تحيط كل شـيء ويتبع مبدأ النظـام الأزلي. هذه القوة التي تحيط كل شيء هي قوة كبيرة إلى ما لا نهاية، لذلك فهي لا يمكن أن تنسـب للعالـم. هكذا علم الحكيم شـو تونـي (shou Tuni) في القرن الأول. ومـن هذه القـوة المحيطة بكل شـيء تكوّنت القوتـان الخلاقتان، اليـن واليانـغ. وهاتـان تشـكلان الآن السـماء والفضـاء، النـار والرعـد، الهواء والماء، الجبال والأرض[18].

بعـض المفكرين الآخرين يجمعون بين القوة المحيطة وقوة النظام، ومـن هـذه المـادة الأولـى تنبثـق الصيـرورة الأزليـة للأشـياء الموجودة، وللموضوعـات والعوالـم. تظهر القـوة الأصلية نفسـها عبر الطاقة المادية (ki) بوصفهـا هـواءً، وغـازاً وبخـاراً وبوصفهـا أيضـاً أنفاسـاً. من خلال القـوة الماديـة تتشـكل لاحقاً الأشـياء الجامـدة والأجسـاد. وتتكون هذه لمدة من الزمن ثم تزول مجدداً. وهكذا يعتبر العالـم سـيرورة من صيرورة وفسـاد أزلييـن، إلا أن ذلك يسـير باسـتمرار متبعـاً القـوى المنظمة. وفي الحركـة تخلـق القـوة المحيطة بكل شـيء القـوة المنيـرة (yo) وفي حالة السـكون تخلـق القـوة المظلمـة (In). ما هو مكـوّن من مادة يتحـوّل عبر مراحـل خمس وهي الخشـب، النار، والتـراب والمعدن والمـاء. والطاقة الماديـة تؤثـر بإيقاعـات متماثلـة وهـي تحـدث باسـتمرار أشـياء جديدة وموضوعات وأجساد جديدة.

قـال بعـض مفكري هذه المدرسـة بالتماهي بين مبـدأ النظام الأزلي مع جوهر طبيعة الإنسـان. من خلال هذه النظرة يتلقى الإنسـان حياته عبر التأثيـر المتبادل بين مبـدأ النظام الأزلي اللامحدود زمنيـاً وبين قوة الخلق الماديـة – الزمنيـة. وهـو نتيجة ذلـك يعتبر أرفـع المخلوقات فـي العالـم، فالقـوة المادية تشـكل جسـده (kata) وروحه (shin). ومنـذ ولادته يعتبر كل إنسـان مرتبطاً بنظام الكون الكبير، ونتيجة ذلك تخضع حياة كل إنسان إلـى القوتين المضيئة (yo) والمظلمـة (in). ثمة قوى خمس مؤثرة تجعل العيش المشترك بين الناس ممكناً، وهي بالتحديد الإنسانية (jin)، والعدل

Twitter: @abdulllah1994

بما يعني اتباع القانون (gi). واللياقة، بما تعني اتباع الأخلاق السائدة (rei) والحكمة (chi) بما هي معرفة الحقيقة الأخيرة والاستقامة (shin) بوصفها الامتناع عن الكذب والخداع. إن تحقيق الإنسانية يتمثل بالخير المتبادل وبالشفقة مع الذين يعانون وبالحب وبالرضى، قبل أي شيء آخر بتبادل المساعدة في المواقف الضرورية[19].

إذا عاش الناس بانسجام مع هذه القيم الأساسية الخمس، فهم بذلك يتبعون قوانين الكون ويحققون الشرط الإنساني إذ إن كل حياة إنسانية تكون منطبعة بسبعة من الأحاسيس الأساسية. وهي البهجة (ki) والغيظ (do) والحزن (ai) والقلق (ku) والحب (ai) والكراهية (aku) والشهوات الحسية (yoku). تتواحد هذه الأحاسيس بفضل القوة المادية وهي تتبع في ما بعد مختلف مراحل التحول. فإذا ما كانت السيطرة لقوى الإحساس السلبية، فإن نتائجها تكون قيام الإنسان بالتصرفات السيئة، وهذا ما يضر بالعيش المشترك. وإذا ما تعكرت الطاقة المادية في الإنسان، حينها سيعيش من يكون عرضة لذلك مشاعر أناوية. أما إذا كانت هذه الطاقة واضحة وصافية، فهي تسهم أن يكون صاحبها مساعداً لأخيه الإنسان وإلى جانبه. لذلك يتمرن الإنسان النبيل على تطهير طاقة حياته عبر الأفكار والكلمات الجيدة.

انطلاقاً من هذه البنية يعتبر كل إنسان قادراً على فعل الأعمال الجيدة والسيئة، إلا أن سعيه الأساسي يكون نحو اختبار الإنسانية ونحو تقديم نفسه لها. إن مهمة الحكمة تقوم على البحث في أشياء العالم والحياة بشكل أفضل، وعلى التصرف بشكل أدق إلى مبدأ النظام الأزلي. ذلك أن من يبحث عن العقيدة في الكتابات القديمة فهو سيكون باستمرار الأقرب لتحقيق هدفه. ومن يوسع علمه انطلاقاً من هذه الحكمة، فسيكون أكثر استقامة في نواياه، وسيكون قادراً على استخدام عقله بشكل صحيح وعلى ترشيد حياته. كذلك سيتسنى له أن يعرف نظام الأسرة الطبيعي، وكذلك نظام العشيرة والدولة وأن يتبعه أيضاً. وبذلك سيتاح له المقدرة

Twitter: @abdulllah1994

أن يعيش وسط جماعته بسلام. فالعلم يكون دائماً باتجاه نظام الأشياء الصحيح وباتجاه السلوك الجيد وأفعال الإنسانية الخيّرة[20].

ثمة نقاط أساسية أخرى في العقيدة وضعتها مدرسة يوماي (Yomai) إذ ترى في العالم الروحي أو الذهني القوة التي تشكل الحقيقة في كليتها. فالروح (shin) تُعتبر مصدر القوة الأصلية لكل الأشياء الموجودة، ولكل الموضوعات والأجساد والكائنات الحية. وهي روح تتماهى مع مبدأ النظام الأزلي ويجب اعتبارها معيار الأفعال الأخلاقية. ثم إن هذه الروح هي نفسها في كل الناس، وهي تشكل الأساس في فكرنا وشعورنا، بل وفي إرادتنا وفي سلوكنا. فكل معرفة لا تحصل إلا بقوة هذه الروح الواحدة، وهي ترتبط بشكل وثيق مع السلوك الذي يلي. إلا أنه لا بد من التمييز بين طريقتين في وجود هذه الروح، وهما بالتحديد، الروح بوصفها ماهية، والروح بوصفها وظيفة. إن ماهية هذه الروح مطلقة وبواسطتها يسعى الناس جميعاً وبطبيعتهم أو بفطرتهم لفعل الأعمال الخيّرة. واستنتاجاً يعتبر الناس جميعاً بفطرتهم قادرين على معرفة هذا الخير الذي يسعون إليه. ثم إن الروح تشكل في كل إنسان المركز الذي يدفع للسلوك، فباستمراره يترابط السكون مع الفعالية.

أما إذا فعل الإنسان الفعل الخير، الذي يتعرف إليه بنفسه بوضوح، فهو بذلك يحقق ذاته الحقيقية. على كل أن يتعلم كيف يفكر، ويتحدث ويسمع ويتحرك بشكل جيد، يجب أن يشكل العلم وحدة مع التصرف. فمن يحب الجمال في الحياة فهو يوجه روحه أيضاً باتجاه الخير، إذ إنهما يرتبطان مع بعضهما بعضاً. ولكن من أين يأتي الشر إلى العالم، الشر الذي يقترفه الإنسان ضد أخيه الإنسان؟ إنه يأتي باستمرار من السعي الأناني الذي لا يقتدى بالعلم وبالخير والذي لا يتبع وجهات نظر الروح. ومع ذلك فإن كل فرد يشارك عبر «روحه الصغيرة» بالنفس العالمية، بالطريق إلى السماء المحيط بكل شيء وبمبدأ النظام الأزلي. باستطاعة كل فرد بواسطة قواه الروحية أن يرتبط بنظام الكون الكبير وأن يصبح واحداً معه[21].

Twitter: @abdulllah1994

مظاهر جديدة من الحكمة القديمة

أسّس المعلّم ايتو جنساي (Ito Jinsai) مدرسة التأويل القديم، ذلك أنـه أراد أن يوجّـه العقائد القديمة لكل من الحكيمين كونغ فوتسـي ومينغ تسـي. بـل إنه كان مقتنعـاً أن كل التحولات فـي العالم هي مـن تدبير مبدأ النظـام الأزلـي ومن صنعـه. يحدد طريق السـماء للطاقة المادية مسـارها، وبذلك يتم خلق أشـكال وأجسـام جديدة. إن القـوة الخلاقة في الكون لا تتوقف أبداً، فهي تؤثر في كل التحولات الخاصة بالحياة الإنسـانية. إلا أن جوهـر الطبيعة الفطرية عند الناس يجعلهم جميعاً متسـاوين في القيمة، إذ إنهم يسعون جميعاً للحق وللكمال.

وبالطبع لا يبلغون جميعاً الخير والكمال، إذ إن العديد منهم سـيتوه عن ذلك من خلال المشاعر غير الطاهرة.

علـى عقلنـا أن يطهّر مشـاعرنا، وبذلك تقـوم الإرادة الجيدة بتوجيه الإنسـان إلى التصرفات الصحيحة. عبر التعاطف مع الناس الآخرين نقوم بالأعمـال الجيـدة، وعبر الحياء الطبيعي فينا نتحاشـى التصرفات السـيئة. هدف الحياة الإنسانية هو تحقيق الحب والإنسانية.

ثم إن باسـتطاعة أي إنسان أن يحقق الخير الأخلاقي بطريقة أخرى، فنحن جميعاً نقترف العمل السـيئ ونتحاشـى المساعدة في العمل. فالشر يتأتى باسـتمرار من خلال مشـاعرنا الأنانية وغير النقية، بل وعبر القدوات السـيئة ومن خلال الأحوال الدنيئة في الحياة. إلا أنه لا يجوز لأي إنسـان أن يسـتمر سـيئاً مدى حياته، فحتى الجناة باستطاعتهم تعلم الخير مجدداً، فحين نبحث باسـتمرار بشـكل جيد في أمور الحياة، نحسـن أيضاً قدراتنا الأخلاقية باتجاه الإنسانية التي تعيشها الجماعة الأكبر.

لقـد أراد أوغيا سـوراي (Ogya Sorai) العودة إلـى العقائد القديمة فـي الأخلاق وفي الحكمـة لأنه كان يعتقد، أنه هنـاك كانت تختزن حكمة الحيـاة بشـكلها الأكمـل. فالحكماء والحـكّام القدامـى كانوا بالنسـة إليه القـدوة الأكبـر في الحيـاة الناجحـة، إذ هم قد حققـوا الحكمة السـماوية

Twitter: @abdulllah1994

على الأرض. بالفضيلة التي عاشوا، وبوجهات نظرهم وبقواهم الخلاّقة أشاروا إلى من خلفهم الطريق الصحيح إلى الحياة الجيدة. إذ هم قد بذلوا جهدهم تدبير الدولة بشكل صحيح، وتأمين السلم وأن يكونوا أيضاً القدوة الأخلاقية بالنسبة للناس العاديين البسطاء.

على النبلاء وعلى الحكماء تشكيل سياسة أبدانهم بحسب تعاليم «السماء»، علماً أنه ليس بمقدورنا نحن البشر إطلاقاً أن نسبر ماهية هذا العالم السماوي الأكبر، فهو يظل لغزاً بالنسبة لنا. ثم إن على كل فرد الآن أن يعمل على تحسين حياته أخلاقياً، وبذلك يسهم بتحقيق السلم في البلاد بأكملها. وقوى التأثير الأهم في حياة الإنسان هي الطمأنينة (chu) والانسجام (wa) مع نظام العالم الأزلي. والطقوس على اختلافها والأغاني والموسيقى تسهم في جعل الإنسان يتكيّف مع الأخلاق الجيدة، إذ باستطاعة الإنسان في كل وقت أن يغيّر قلبه (عواطفه) وفكره. إلا أنه ليس بمقدورنا أن نبلغ الخير في كماله، إننا نقترب منه خطوات فقط. أما إذا سعى العديد من الناس وبقدر الإمكان نحو «طريق السماء» فإن الجميع في البلاد سيفيدون من ذلك. ومن مهمات الفلسفة الضرورية أن تشكل ما يتميّز به الإنسان.

وفي مدرسة كوكو (Koku) أيضاً بذلت جهود لتجديد الطريق القديم في الحكمة. ركّز المعلم موتوري نوريناغا (Motoori Norinaga) (القرن الثامن عشر) على طابع عقيدته الوطني، فذلك عزيز على قلوب اليابانيين وهو ينمّي المشاعر الحقة. إلا أن على الحكم القديمة أن تجد تعبيراً لها عن نفسها في الأخلاق وفي السياسة ومن الشعر وفي المواقف الزمنية الحديثة. إذ إن الأمر يتعلق أساساً بالتناغم بين السماء والأرض. وعلى الأغاني أن تزيد في تحفيز الناس لمزيد من الإنسانية والحب، وعلى اليابانيين العيش على المشاعر. فإذا قدر لنا النجاح في تغذية مشاعر أناوية وأن نوقظ مشاعر حب للناس الآخرين، فإننا بذلك نكون على توافق مع ماهية طبيعتنا الإنسانية. تسهم النساء بشكل واضح جداً في تغذية المشاعر الاجتماعية.

Twitter: @abdulllah1994

هكذا باستطاعة الشعب الياباني يفخر بطريقة القدامى وبتكريم الأجداد (kami)، ذلك أن هؤلاء قد رسموا الطريق الصحيح في العيش المشترك. فهذا الطريق الأخلاقي هو وحي إلهي، ولا يجب أن تخلو منه أية مرحلة زمنية. تظهر إلهة الشمس (Amaterazu) لنا طريق فضيلة الإنسانية الأعلى، وهي تحمي الامبرطور ومعه البلاد بأسرها. يحدد العالم الإلهي غير المرئي حياتنا، و'مجال لنا للخلاص منه. وعلى مقترفي الشر والجناة أيضاً أن يطهروا أسهم من المشاعر السيئة، فحتى هؤلاء بإمكانهم التعرّف إلى طريق الساء. وما جاء في الأساطير القديمة يُعاد الآن تأويله بطريقة فلسفية[23].

المدرسة الهولندية

منذ القرن الثامن عشر تكاثرت عقائد الغربية من فلسفية وعلمية عرفتها اليابان. فكان ما يعرف بـ«مذهب هولندا» تحدياً قوياً للأساتذة وللمدارس الكونفوشسية. إذ ذهب البعض منهم إلى حد الاقتناع بوجوب الربط بين المذهب الهولندي والعقائد القديمة التي قال بها المعلم كونغ فو تسي. وإلى هذا الاتجاه مالت حججيراتا اتسوتان Hirata Atsutane (توفي عام 1843)، إذ أراد أن يربط القائد اليابانية القديمة مع علم الأوروبيين الجديد. فكان يقول بأن الساء والأرض يحبان بعضهما بعضاً وهما بالنسبة لكل شعوب الأرض الشيء نفسه. بعض قوى الخلق الإلهية لا بداية ولا نهاية لها، فهي خلقت الكوزوتدبر عالم الإنسان. واليابان قد تشكلت من قبل الإلهية بطريقة خاصة، لا أنها الآن قد عهد إليها بمهمات جديدة جداً.

عند موت إنسان ما تنفصل قوة نفسه عن الجسد وتتحول إلى أرض الأجداد. وهناك يحكم على كل حياة إنسانية تبعاً لقواعد الأخلاق، فينال كل جزاء عمله. والألوهية الأعلى توزع في أرض الأجداد الثواب على التصرفات الحسنة والعقاب على الأعمال السيئة. نلاحظ بوضوح هنا تأثر المفكر بأفكار مسيحية[24].

Twitter: @abdulllah1994

استقبال الفلسفة الغربية

بوصول أسرة ميجي إلى السلطة في العام 1868، تعزز الانفتاح على الثقافة الغربية. هنا تم استقدام علماء وتقنيين أوروبيين وأميركيين إلى البلاد بهدف بناء آلات جديدة. ومن جانب آخر أيضاً تم إرسال الطلاب اليابانيين إلى أوروبا وأميركا لدراسة التقنيات الغربية ودراسة الطب والعلوم الطبيعية. وفي الجامعات الأوروبية والأميركية احتك هؤلاء أيضاً بالفلسفة الغربية، التي كانت في ذلك الوقت تدرس فقط في كليات العلوم الطبيعية. في اليابان كانت الفلسفة الغربية تعرف أولاً باسم «العلم الهولندي» (Ran gaku)، إذ إنها عرفت أول الأمر عن طريق التجار والباعة الهولنديين[25].

والآن فقد أرادوا دراسة التقنية والعلوم الطبيعية الغربية، حتى يصبح بمقدورهم جسر التفوق الثقافي على مراحل. احتك الطلاب مع المذاهب الوضعية والنفعية وهي مذاهب بدت لهم مقبولة جداً. هكذا توجه الفيلسوف نيشي أمان Nishi Amane (توفي عام 1879) إلى الفيلسوف الوضعي أوغست كونت الذي كان قد تعرف إليه شخصياً. فبات مقتنعاً أيضاً أن المجتمع الياباني قد تطور بدوره عبر مراحل ثلاث كبرى. فالعصر الأسطوري واللاهوتي هو العصر الذي انطبع بعقائد الآلهة والشياطين الكثر وبتقديس الأجداد. والناس قد اتبعوا بشكل أعمى الكهّان والكهنة، ومساحة الحلم بتفتح الحياة وانطلاقتها كانت ضيئلة جداً.

في العصر الميتافيزيقي حلت عقائد الأفكار الأزلية والجواهر الثابتة مكان عقائد الآلهة، وقد كان الموظفون وعلماء القانون أول من تلقى هذه العقائد وقام بنشرها. أما الآن فقد دخل المجتمع الياباني العصر العلمي والوضعي، وشرعت النخبة الاهتمام منذ الآن وصاعداً بالواقع المعطى فقط وبما يعتبر صحيحاً بعد التحقق منه، كما أن العلوم الطبيعية والتقنية قد طبعت الآن الحياة في اليابان، وقد اتبع العلم مثال ما هو صحيح وبذلك حصل التغير في المجتمع الياباني.

Twitter: @abdulllah1994

أما بالنسبة للمعلم فوكوزاوا ياكيشي (توفي عام 1901) فإن العلم الحديث قد أوصل التاريخ الياباني إلى التقدم. وصار من الضرورة بمكان أن يتغلب المثقفون على أشكال تفسير العالم ذات الطابع الصوفي أو الماورائي. ولكن التاريخ الإنساني ظل بنظرهم خاضعاً لنظام كوني يمكن التعرف إليه باستخدام المناهج السوسيولوجية. فمع انطلاقة العقل العملي والتقني نمت أيضاً إمكانيات الحياة حياة جيدة وسعيدة. وفي اليابان كان على علم الاجتماع الحديث، كما أرساه أوغست كونت في أوروبا، أن يدرس المجتمع وأن يتكهن به.

هذه الفلسفة الوضعية الجديدة لا تمثّل أي طموح لاعتبارات مطلقة، كما كانت تفعل الماورائيات لوقت قصير. ذلك أنها كانت تدرك مدى نسبيتها وقابليتها للتغير، ومع ذلك فقد تعلقت بشكل أساسي وحصري بالوقائع وبالمعلومات المعطاة. فالحضارة الإنسانية (bummei) هي سيرورة مستمرة يصعب التنبؤ سلفاً بمستقبلها. إلا أن التنوير العقلاني (kaika) قد أفلح في اليابان بدفع العقل الإنساني قدماً إلى التطور. ومن خلال وجهة النظر هذه كان لا بد من توجيه النقد إلى المجتمع الياباني القديم، الذي كان مقسماً وعلى مدى زمني طويل إلى حاكمين ومحكومين. ولذلك كان من الصعوبة بمكان أن تتكون طبقة وسطى في اليابان[26].

قدر للناس أن يعيشوا لوقت طويل بشكل سلبي وأن لا يأخذوا أمورهم بأيديهم. والعقيدة الكونفوشسية ظلت دائمة التوجه إلى الوراء، ولذلك لم يحدث أي تقدم في مجال العلوم. والحكام لم يستخدموا العلم القليل إلا من أجل أهدافهم ولم يقوموا بتوصيله إلى الشعب. أما الآن فقد دخلت اليابان عصر العلم الوضعي، صارت تفسيرات العالم الدينية أو الماورائية آيلة إلى الاضمحلال. أنهت البلاد مرحلة تراجعها وصارت على مستوى واحد مع أوروبا وأميركا. بالطبع لم يصر إلى تقليد الثقافة الغربية من دون إخضاعها للنقد، بل تم الأخذ منها في كل ما هو نافع

Twitter: @abdulllah1994

ويمكن استخدامه. لا بد من إبقاء الشعور القيمي مضافاً إلى الأمة، والكل يحمل المسؤولية من أجل الدولة.

في العصر الحديث على الناس جميعاً أن يعرفوا ما هو مفيد لهم داخلياً وأن يتمكنوا من التفتح بحرية. يرتبط تقدم المجتمع بحالة العلم فيه، لذلك لا بد من استغلال كل طاقات الشعب الفكرية، فتعليم الطبقات العريضة فيه حاجة أولى، إذ عليهم جميعاً أن يتعلموا إطلاق ملكة العقل النقدي، فالآراء المتميزة يجب إخضاعها للنقد، وحده الشك المنهجي يوصلنا إلى المعارف الصحيحة. في روح الحرية تتصارع أفكار كثيرة في ما بينها، وما يوصل منها إلى معارف تفيد التقدم يكون الأشد رجحاناً. يرتبط العلم الوضعي بالوقائع، وهذه تستتبع بالمراقبة والخبرة. هكذا يقدم العلم باستمرار القوانين النسبية فقط، والتي تتحسن عبر المعارف الجديدة والتي بها يمكن تجاوزها أيضاً.

والعلم المبني بالخبرة وبالمراقبة فقط نضمن تقدم الحضارة. يجب أن يكون العلم منفصلاً عن الدين بوضوح، إذ إن الدين يثير تجارب انفعالية معيوشة. ثم إنه بالإمكان تصنيف كل العلوم تبعاً لدرجة صحتها، والدرجة الأعلى من الصحة تبلغها العلوم الصورية. وبالطبع يحتاج العمل العلمي لأهداف أخلاقية باستمرار وذلك حتى يمكن له أن يكون نافعاً في الدولة، ثم إنه لا يجوز للأخلاق الضيقة أن تعيق البحث الحر. تقدم العلوم النظرية الشروط الأولى للاختصاصات العملية. وفي تصوره للأخلاق يميل نيشي أمان إلى الفلسفة النفعية الإنكليزية، إذ يرى أنه يجب على الفلسفة أن تكون نافعة عملياً للمجتمع[27].

يجب أن لا تنطلق الأخلاق الحديثة من مبدأ النظام الأزلي، ذلك أنه لا تأثير إطلاقاً للكون على السلوك الإنساني. فالناس يشكلون قيمهم الحياتية تبعاً لأفكار عقلانية ولوجهات نظر المدرسة النفعية. إن طريق حياتنا لا ارتباط له «بطريق السماء»، فنحن نشكل تاريخنا بمحض الاختيار الحر. ولا مجال لاستقاء قواعد السلوك الأخلاقية من قوانين الطبيعة، فالوجود والواجب يجب أن يفصلا منهجياً عن بعضهما البعض.

Twitter: @abdulllah1994

ثم إن المجتمع ليس صورة تنسخ الكون. في العصر الحديث يعطى الفرد قيمة خاصة، فكل عضو من أعضاء المجتمع يتمتع بالحرية وبالمساواة مع الآخر، وعلى كل فرد أن يتمكن بحرية من إطلاق شخصية داخل حدوده الطبيعية.

هكذا يعمل الناس الأحرار والمستقلون لإيجاد علم أخلاق إنساني يكون نافعاً للجميع. والفضائل هي بمثابة مثل هذه القيم الغائية في الحياة التي تسهل العيش المشترك المسالم داخل الدولة. والفضائل الأخلاقية الفردية تشير إلى الثقة بالذات، الصراحة والاستقامة في الأفكار والتواضع في السعي والانسجام في الشخصية. وإلى الفضائل الاجتماعية تنتمي الفضائل التالية: الحياء من الأعمال السيئة، العدالة الاجتماعية الصدق في الخطاب والشجاعة في التصرفات السوية. والأخلاق العقلانية تطبع المواقف الداخلية في الإنسان، والتي تتمظهر في ما بعد في السلوكات العملية. ثم إن للمعرفة، في جزء منها ارتباطها بالمجال الشخصي، وفي جزء آخر بالمحيط الاجتماعي. بواسطة العقل النقدي نكتشف حسنات وسيئات سلوكنا بوضوح كلي.

تهدف المعرفة لتشكيل حياتنا الشخصية. إذ بقدر ما تعرف، بقدر ما تصبح أخلاقيتنا اجتماعية. نحن نعرف حسنات أعمالنا الجيدة الشخصية والاجتماعية، ولكننا نعرف أيضاً السيئات والأضرار التي تنجم عن الأعمال السيئة. إن القيمة الغائية من الحياة يجب أن تكون قابلة للتعميم، إلا أن كل أخلاق تتغير مع تطور المجتمع. فنحن بحاجة في حياتنا المشتركة لقيم أساسية أكيدة، تشتق منها في ما بعد القيم الثانوية الخاضعة للتغيرات. بفطرتنا وبمساعدة قوى العقل السليم نسعى لتحصيل ما هو خير شخصي لنا وما هو خير اجتماعي[28].

الاستقبال الانتقائي

اعتبر نيشي أمان الأخلاق بمثابة نظرية الطريق الإنساني، فعلم الأخلاق يندرج في الفلسفة وهو يتفكر في التحقيق العملي للقيم

Twitter: @abdulllah1994

الأخلاقيـة الغائيـة في الحيـاة اليومية. نحن البشـر نضع بالطبـع قيمنا، ولا يمكننا اسـتقراءها بطريقة مباشرة من خلال ما تمتاز به الطبيعة. تعتبر جيدة كل التصرفـات التي تنفع الحياة الخاصة والجماعة. أما التصرفات السيئة فهـي بالمقابـل كل طرق التصرف التي تضر بنا بالذات وبحياة البشـر ممن هـم معنـا. تقوم الأخلاق على الإسـهام بإيصـال الناس إلى حياة سـعيدة. ولبلـوغ هـذا الهدف لا بد من اسـتذكار قيم أساسـية ثلاث: علـى الجميع الاهتمام بتحقيق صحة سليمة للجسد وللعقل معاً، وعلى الجميع مضاعفة معارفهـم باسـتمرار، كما عليهـم أيضاً إنجـاز العمل الذي يؤمـن الرفاهية العامـة. قيـم المنفعـة الثلاث هذه تؤدي إلـى أكبر قدر ممكن من السـعادة للعدد الأكبر من الناس.

نحن نسعى بطبيعتنا نحو هذه القيم، إذ هي تتوافق مع حاجاتنا الأساسية. وهي لها طموح أن تكون قيماً عالمية وإلى تحديد معايير تصرفاتنا الأخلاقية. إن حاجاتنا ومبادئنا الأساسية تولد فينا، ولذلك فهي تمتلك قوة عامة وملزمة وتبرهن على نفسها وتظهر عبر الخبرة التجريبية. وبسبب شعورنا الأخلاقي (Jo) يشـعر كل فرد بما هو جيد أخلاقياً، وبما هو سيّئ. فيلزمنا هذا الشعور العمل بما هو نافع وجيد ويتحاشي ما هو ضار وسيّئ. وإذا ما وجهنا أنفسنا منـذ البداية لما هـو صالح وطيب، فعلينا إذاً وباسـتمرار جعل الصالح العام نصب أعيننا، إذ ليس بمقدور أي إنسـان بمفرده أن يتخطى الإنسـان الآخر، حتى لو كان للناس جميعاً وبفطرتهم الحقوق والواجبات نفسها فإنه يمكن أن نجد في الدولة طبقات ومراتب مختلفة.

نحـن جميعـاً نتمتـع بشـعور اجتماعـي أساسـي، يظهـر لنـا كيـف يجـب علينـا أن نتصرف إزاء إخوتنا البشـر. ونحن مدينـون تجاه الجماعة والمجتمع والدولـة بالعديد من الالتزامات، لأنها وحدها هي التي تضمن لنا اسـتمرارية حياة ملؤها السـلام. علـى كل فرد أن يكـون نافعاً للجماعة وأن يقـوم علـى خدمتهـا، إذ فيهـا يتوحد الصالـح الخاص لكل فـرد فيها. يتعلـم النـاس المتنـورون والأحـرار بسـرعة كبيرة كيفيـة تحقيـق التوازن

Twitter: @abdulllah1994

بيـن ما يـرون خيـراً لهـم وخيـراً عامـاً، فبذلـك فقـط بإمكانهـم مضاعفة رخائهم وتذوق السلام[29].

تقاليد فكرية مثالية

أظهـر بعـض المفكريـن اليابانييـن عـدم توافقهـم مع تفسير العالم بأشـكاله الوضعيـة والماديـة والنفعيـة. إذ كانـوا علـى قناعة بـأن لحقيقتنا الأكيـدة بعـداً آخـر، بعداً لا مرئيـاً. تعرفوا إلـى المثالية الأوروبيـة بمعناها الأفلاطوني، أو الهيجلي، وقد أرادوا الربط بينها وبين التقليد الياباني. وقد ظن بعضهم أنه بالإمكان إقامة عقد بين تفسيرات العالم بوجهيها الوضعي والمثالـي. ومـن أجل ذلك ارتأوا العـودة إلى النموذج الطاوي في تفسـير العالـم، حيث تكمل القـوى الفاعلة، وتحديداً اليـن واليانغ بعضها بعضاً، مع تشكيلها وحدة كبيرة. أو هم انقادوا إلى وجهة النظر البوذية حيث يعتبر العالم المرئي الجانب الآخر لعالم نور بودا.

مثـل انيـوي انريـو (Inoue Enryo) (توفـي عـام 1919) شـكلاً من أشكال فلسفة الهوية، إذ جعل عالم الأفكار الذهني إلى جانب عالم المادة. انتقد المادية لأنها تنكر عالم العقل أو الروح وهي تؤول بذلك الحقيقة من جانب واحد وبشـكل غير كاف. كذلك بدت لـه المثالية أيضاً غير كافية إذ تسلب عالـم الماديات من كل قيمة. وهذا ما جعلـه يعود إلى نظرية المبدأ الأول الوحيـد، التي تجعل الروح وكذلك المـادة تمظهراً ناجحاً عن مبدأ النظـام الأزلـي (ri). وبذلك أراد أن يتجاوز ثنائيـة المادة والروح، إذ وحد بين الصفتين على أعلى المستويات. كلاهما بنظره ليس إلا طريقة تمظهر مختلفة لحقيقة واحدة عليا ونهائية.

تهدف «فلسـفة الحل الوسـط» جعل كل من المادية والمثالية فلسفة نسـبية، إذ إن الوحـدة تكون متضمنة دائماً في الكثـرة. كما أن الثلج يتكوّن مـن العديد من جزئيات الجليد، كذلك هو الواقع، إنه يتكوّن من عدد كبير من أشياء وأجساد وموضوعات وكائنات حية وأجسام سماوية. من خلال وجهـة النظر هذه تبـدو الروح والمـادة، وحتى ذاتيتنـا وموضوعيتنا بمثابة

Twitter: @abdulllah1994

جانبين لواقع واحد. وهذا الواقع يكون تلمسه في الألوهية، ففيها تتواجد المادة غير المتمايزة والحقيقة الروحية والوعي واللاوعي والجوهر وما ليس بجوهر. هذه الألوهية المحيطة بكل شيء تبدو لنا نحن البشر أحياناً كعالم متعال، وأحياناً كعالم محايد. وهي تظل على الدوام الحقيقة نفسها، أما ما يتغير فليس إلا طريقة نظرنا إليها[30].

التعامل النقدي مع التقاليد القديمة

بدوره أراد انيوي تيتسو جيرو (Inoue Tetsujiro) (توفي 1944)، أن يربط بين العقائد الكونفوشسية ونماذج التفكير الغربية. وقد رأى أنه لا يمكن الاستغناء عن التصورات القيمية اليابانية القديمة وعن طرق التربية القديمة أيضاً. درس الفلسفة في ألمانيا، وهناك أبدى إعجابه الشديد بنظريات إيمانويل كانط ونيكولاي هارتمان. وهكذا أراد أن يحضر توليفاً يجمع بين طريقة التفكير الغربية وبين تفسير العالم الشرقي. لتحقيق ذلك انطلق من نظرة واقعية إلى العالم، حيث اعتبر الظواهر بمثابة الحقيقة النهائية. وبنوع من الواقعية الثنائية جعل كلاً من الظواهر والحقيقة الكلية بمثابة وجهين لكلٍ واحد يحيط بكل شيء. إلا أن «الفلسفة الخالصة» تماهي بين الظواهر والحقيقة الكلية، أما تمايز الأشياء والأجساد وكثرتها فيمكن اعتبارهما بمثابة الجانب الآخر للوحدة النهائية وللكلية.

والآن يمكن للكلية أن تجعلنا نعرف وفي وقت واحد التمايز بين الأشياء المفردة الكثيرة وبين تشابكها الداخلي. بعقلنا نقيم علاقة أولاً مع عالم الأشياء الواقعي والموضوعات والأجساد، وبواسطته نستطيع أيضاً أن نتجاوز العالم التجريبي. ومعرفتنا الحقة تطال أولاً تجربة العالم المفارق ومن ثم تتأمل هناك في وحدة كل الظواهر. ومن خلال العام اللانهائي نكوّن في وعينا أيضاً تلك التصورات التي تتخطى عالم الأشياء والموضوعات[31].

أما أونيشي هاجيمي (Onishi Hajime) (توفي عام 1900) فقد اختار

Twitter: @abdulllah1994

التوجه النقدي في الفلسفة، ونظر إلى بداية الحركة القومية في اليابان نظرة ريبية، إذ رأى فيها تقديراً ذاتياً غير مشروع: يجب أن لا تظل اليابان متمسكة بعقائدها القديمة، إلا أنها لا يجب أن تأخذ بنماذج تفكير الفلسفة الغربية من دون إخضاعها للنقد. لا بد من مقارنة كل الاتجاهات الفلسفية ببعضها بعضاً، ومن ثم يمكن التعرف عبر تراتبيتها على النموذج الأقدر على تحقيق الإنجاز العملي. ألّف كتاباً في «تاريخ الفلسفة الغربية» (1895)، وقد أراد فيه تقديم نظرة موضوعية ووافية حول كل التوجهات الفكرية.

في موقفه من علم الأخلاق والفلسفة الأخلاقية اتبع تصوراً مثالياً، بما يتيح لكل فرد الاستفادة منه وتحقيق ذاته، إذ باستطاعة أي كان ومن خلال ضميره أن يحيط بماهيته الداخلية، ومن خلال هذا الإدراك يشكل في ما بعد قراراته، وسلوكاته وأشكال حياته. لا يمكن بناء علم أخلاق سليم بناءً على العوامل الخارجية للعالم الاجتماعي المحيط أو على ما ينجم عنه. لكل إنسان الحق وعليه واجب اتباع فرديته الداخلية.

إن التأكيد على الحرية الفردية كان من دون شك من آثار التنوير الأوروبي، إذ كان على اليابانيين التحرر أيضاً من الإلزامات القديمة وتشكيل حياتهم الشخصية بطرق خلاقة. لكل حياة انسانية قيمتها وكرامتها، وهذا ما لم يكن يلقى حتى ذلك الوقت إلا القليل من التقدير. إن أخلاق الواجب يجب أن تربط بالطبيعة وبالعالم الخارجي، فالتوجه إلى الداخل لا يمكن أن يكون كافياً أبداً. تبدو معرفة القيم الأخلاقية بطريقة حدسية معرفة غير كافية، إذ إن الناس واقعاً، غالباً ما يشعرون بقيم حياة شديدة الاختلاف.

في حيثيات أخلاق كانط الشكلانية حل العقل مكان الله، وبذلك تم إهمال مشاعر الإنسان بشكل كلي. علماً أن للمشاعر في تشكيل الحياة العملية دلالة حاسمة. فكل القوانين الأخلاقية التي لا تبنى على رغباتنا وميولنا هي فارغة من حيث المضمون ولا يمكن لها أن تنظم سلوكنا. واستنتاجاً، لا يمكن لشكلانية عقلانية إطلاقاً أن تحل مكان السلوك الأخلاقي المستند إلى الواقع[32].

Twitter: @abdulllah1994

لا يمكن عبر السلطة السياسية وحدها تأسيس علم أخلاق سليم. ثم إن التوجه الذي في القيم الأخلاقية لا يكفي أيضاً في تنظيم حياتنا المشتركة بشكل دائم. إذ ليس مؤكداً ولا بحال من الأحوال أن تسعى دائماً نحو اللذة الحسية. عدا ذلك تميل أخلاق اللذة بقوة لإنتاج سلوك أناني، إذ يسعى كل فرد لإشباع لذته بحدها الأقصى. فالالتزامات الاجتماعية إن بالنسبة للجماعة أو للدولة تسهم في الحد من السلوكات المعزولة ذات التوجه الفردي. هكذا لا يجب إهمال الاتجاه الفكري الذي فطر عليه الإنسان بأي حال من الأحوال.

يفسر أونيشي النفعية بوصفها نظرية في اللذة العامة، ومع ذلك يجب البحث في كل سلوك عن المنفعة التي تصيب الجماعة منه. فالتوجه لتحقيق أكبر سعادة ممكنة، لأكبر عدد ممكن من الناس ينمي القدرات الغيرية التي يتمتع بها كل إنسان. وأما العيب في هذه النظرية فيكمن في ربط السعادة بوجه واحد، وهو قياسها باختبار اللذة. أما إذا توجهت الأخلاق إلى الضمير وإلى ماهية الإنسان الداخلية، فهي تطال آنئذ كل المساعي والحاجات الطبيعية عن صاحب السلوك.

إن لنا في وعينا باعثاً يتجه لهدف ما ويدفعنا قدماً باستمرار. وهو باعث من عالم روحي شامل تتحدد حياتنا بموجبه. هكذا يسعى كل إنسان لهدف معين يربطه بمثال أخلاقي. وحده هذا المثال هو الذي يحفزنا على قبول الحياة وعلى التحقق الذاتي القوي داخل السياق الاجتماعي. بواسطة ضميرنا نتوجه نحو حقيقة متعالية، لا يتوجب علينا بالضرورة أن نطلق عليها اسم «الله»[33].

أطلق ما تسوجي نينسورو (توفي 1960) نظرية خاصة في علم الأخلاق، تستند بشكل انتقائي إلى الفلسفة الغربية. ألّف كتباً حول الثقافة اليابانية (1925) وحول الفلسفة العملية في البوذية المبكرة (1927)، ثم تاريخاً «لعلم الأخلاق اليابانية» (1952). في مشروعه عن الأخلاق المادية يستند تيسورو وبوعي كلي إلى قيم حياتية مسيحية إلا أنه يناقش

Twitter: @abdulllah1994

أيضاً أفكار وتصورات كل من مارتن هيدغر، وليم ديلتاي وليم فيند لباند وادمون هوسيرل.

وفي ذلك يميز بوضوح بين علم أخلاق فردي وبين علم أخلاق اجتماعي يستند إلى الجماعات. فالفردية ليست باستمرار إلا مظهراً جزئياً من الحياة الإنسانية. ولذلك على كل نظرية في الأخلاق أن تنطلق من الوجود الاجتماعي أي تحديداً من «الوجود بين»: من إنسان لإنسان لآخر. في العلاقات الاجتماعية فقط يقدر للمرء أن يحدد ما معنى الفضيلة، والواجب والمسؤولية في الحياة العينية. يتحدد وجودنا الإنساني باستمرار عبر قصديتنا، إننا نعيش أبداً وسط فضاء حياة محدد وسط مرحلة زمنية تطبع حياتنا.

تتحدد حياتنا بالزمانية (Jikansei) وبالمكانية (kukansei). إننا نعيش عالمياً في مناطق مناخية مختلفة، وهي تلعب دوراً في التأثير على تصوراتنا الأخلاقية. ذلك أن الناس في الهند واليابان يحتاجون للاستمرار في الحياة إلى الحدس وإلى المثابرة، إلا أنهم يميلون إلى التعاطي مع معطيات الطبيعة بشكل سلبي. أما الناس في الأراضي الصحراوية (أفريقيا البلدان الإسلامية) فعليهم تحمل الجفاف والحرارة، لذلك يتميزون بإرادة خاصة قوية. عليهم تقدير مواقف حياتهم بوضوح، وهم يحتاجون لذلك إلى قواعد أخلاقية صارمة، حتى يتسنى لهم البقاء. أما الناس في البلدان التي تكثر فيها الأعشاب (أوروبا وأميركا) فلديهم ما يكفي من محاصيل تساعدهم في حفظ بقائهم، ولذلك تمكنت هذه الثقافات من تطوير العلوم الطبيعية والتقنيات الحديثة والفلسفة النظرية[34].

يتخذ الوعي باستمرار بنية قصدية إذ يهدف إلى شيء ما. من ناحية ثانية نحن نعيش مع أناس آخرين، إن الوجود مع، والوجود «في- العالم - مع» يطبع وجودنا البشري. إننا نعيش باستمرار في بنية علاقات، كانت صياغتها قد جرت سابقاً في الفلسفة الكونفوشسية. إنها العلاقات بين أب وابن، بين أمير ورعية، بين رجل وامرأة، بين أخوة كبار وآخرين صغار، بين صديق وصديق.

Twitter: @abdulllah1994

تطبع هـذه العلاقـات الأسـاسـية حياتنـا الاجتماعيـة، وبإمكاننـا أن ننظمهـا عبـر قـوة عقلنـا العملـي. تصـف الأخـلاق قواعـد الحيـاة الاجتماعيـة وهـي تبنـي «الطريـق للنـاس» التي تنعكـس في الديـن، وفي الفـن وفـي العديـد من الطقـوس. يركـز الأوروبيون بشـكل خـاص على فرديـة الإنسـان، أمـا الثقافـة اليابانيـة فهـي تولـي عنايتهـا بشـكل اقـوى للواجبات الاجتماعية عند كل فرد.

إننا نعيش باسـتمرار وسـط تركيبه مكانية وزمانيـة واجتماعية، ونحن نتصرف باسـتمرار مع إخوتنا البشر بشـكل ملموس وعيني. والحياة ليست أبداً «وجوداً من أجل الموت»، كما قال مارتن هيدغر. بل هي أقرب ما تكون إلى الوجود من أجل الحياة، التي تطال الإنسانية كلها. فالفرد يؤخذ باستمرار وسـط الجماعة الأكبـر، وحتى حين يمـوت أيضاً. وبذلك ينطـوي الوجود الإنساني على الوجود وعلى اللاوجود، على الحياة وعلى الموت معاً. ومن خلال النفي ينحل الفرد في الإنسـانية بأسرها، ويختبر «الفراغ» المطلق. أما الوجود واللاوجود فيكمل واحدهما الآخر، إذ يصار إلى تفهمها عبر حقيقة أكبر. وهذا هو معنى الحياة في الماورائيات البوذية[35].

المناظرة البناءة مع الحداثة

خلال القرن العشـرين تكوّنت في اليابان العديد من مدارس الفلسفة التي أرادت أن تؤمن الترابط مع نماذج التفكير في الفلسفة الغربية. استندت مدرسة كيوتو إلى الفلسفة البوذية وقامت بتطويرها قدماً. يعتبر نيشيرا كيتارو (توفي عام 1945) الشخصية التي طبعت اتجاه هذه المدرسة بطابعها، فقد أراد أن يكون اتجاهه متجذراً في الفلسـفة الشرقية وفي الفلسفة الغربية في آن واحد. ففي مؤلفه الواسع والغني تناول مسائل علم الأخلاق الأساسية، واشـتغل بالعلاقة بين الفكر والتجربة، وبمسـألة الوعـي والفن والأخلاق وبمسألة تحديد الوعي الذاتي بالعدم وبما تطرحه الفلسفة من مثل المنطق وفلسـفة الدين، وأخيراً بالتصورات المتعلقة بالانسـجام المحدد سلفاً في العالم، بالمعنى الذي ذهب إليه لايبنتز.

Twitter: @abdulllah1994

رغم كل الفوارق في تفسيرات العالم فإنه يمكن القول إن ثمة حقيقة واحدة موجودة، والبحث عنها مهمة تقع على عاتق الفلسفة. وفي ذلك لا بد من التقريب بين حقيقة الدين وحقيقة الفلسفة، وليس تصارعهما. والتقريب هذا هو أنجح ما يكون في الفلسفة الهندية. هناك يصار إلى تعليم قوة الخلق الأزلية في الوجود الواحد مع نفس كل إنسان. يؤثر الدين بقوة في مشاعر الناس، في حين أنه في الفلسفة يجب أن نبحث عن المعرفة العقلانية. لقد أراد نيشيدا أن يربط بين الخبرة الحسية في بوذية الزن وبين نماذج الفكر الغربية، إذ كان يعتقد أن طرق النظر إلى العالم الوضعية والمادية والمثالية هي طرق يمكن أن تكمل بعضها بعضاً[36].

يتطابق الوعي باستمرار مع مضامين الوعي، وبالتالي لا يمكن إطلاقاً التمييز بين الذات العارفة والموضوع المعروف. والظواهر غير المدركة هي الحقيقة الوحيدة التي لا نكون إزاءها في موقف استكانة، بل بكامل الفعالية. وهكذا على الفلسفة أن تنطلق من «الخبرة المحضة»، التي من خلالها نستدخل الوقائع كما هي. في التجربة المحضة، لا وجود لفكر فاعل وانعكاس لصاحب التجربة، ذلك أن الصوت والإيقاع أو اللون ستكون موضوع اختبارنا بطريقة مباشرة وستدرك من جانبنا بهذه الطريقة. أما حين نختبر ذاتنا، فإننا نعيش آنذاك وجودنا الذاتي ووجودنا الموضوعي بشكل ترابط في ما بينهما. هكذا تشكل الرؤية وما هو مرئي وحدة مباشرة في تجربة الرائي المحضة، ونحن نعيش هذه الوحدة باعتبارها شكلاً من أشكال التحقق الذاتي.

تعتبر هذه التجربة المحضة واقعية بسيطة وهي في الوقت نفسه موضوع وعي، ولا مجال لاستدعاء التمييز بين الذات والموضوع وكمثل الولد الحديث الولادة، تتعرف التجربة المباشرة لا إلى الفوارق المختلفة أو المراتب المختلفة. ونحن نعايش وعينا أيضاً بوصفه وحدة لا تمايز فيها. أما مع الفكر العقلاني فتبدأ في ما بعد التمايزات والتطورات اللاحقة، إذ يحصل التمايز مع ما يصار لاختباره. يصار لدفع موضوع الاختبار إلى

Twitter: @abdulllah1994

الماضي فتقوم الذات الفاعلة بتحليله بوصفه موضوع المعرفة. في حكمنا نربط إذاً بين بعد الزمن الحاضر والماضي. هكذا نتخلى في الفكر العقلاني عن حالة الوحدة الاصلية وعن التصور ونقوم بتشكيل تجريدات التجربة المحضة. إلا أن كل التجريدات تظل في مضمونها أفقر من التجارب الأصلية والشاملة[37].

إلا أن الفكر التحليلي والتجربة الشاملة ليستا سوى وجهين لعمل الوعي نفسه. ذلك أن الوحدة الأصلية تنحل في التمايز الذاتي، وباستطاعة هذا التمايز أن يسعى مجدداً وفي كل وقت نحو الوحدة الاصلية، إذا ما أراد ذلك. وفي هذه السيرورة تتقدم الإرادة على الفكر الاستدلالي، إذ باستطاعتها في مباشرتها للفعل أن تتجاوز مجدداً ثنائية الذات والموضوع. ثمة علاقة متبادلة قائمة باستمرار بين فعل الإرادة وفعل التفكير، إذ ترتبط المعرفة المحضة باستمرار برابط عملي. إذ تبني الإرادة باستمرار على شكل من أشكال العلم أو المعرفة وهي تسعى أن تحول هذا الشكل إلى ممارسة حياتية وإلى تحقيقها. أما في النظر العقلي فإننا نرنو إلى الأمور المثالية، التي يجب أن تكون في ما وراء تجربتنا. والنظر هذا هو بالنسبة لنا ملكة صوفية وحدسية ويظل بذلك على علاقة بالإدراك العقلي.

ينطوي كل إدراك عقلي دائماً على عناصر مثالية، تحتاج إلى تأويل. ففي النظر العقلي لا يعود ثمة مجال للتفرقة بين وجود الذات ووجود الموضوع، فالفكر والإرادة يتداعيان في وحدة عليا. وحقيقتنا التي نعيشها بوصفها وحدة وكلية، لا وجود لها بالنسبة لنا إلا من خلال فاعلية وعينا. والقوة الموحدة على قاعدة الفكر هي نفسها على قاعدة الإرادة. وما نطلق عليه لاحقاً اسم الروح او المادة، هما جانبان مختلفان من قوة التوحيد. وبواسطة هذه القوة الموحدة نستطيع فقط أن نتعرف إلى العالم الخارجي وإلى الكون[38].

والآن صار باستطاعتنا أن نطلق على هذه القوة الموحدة اسم «الله» أو اسم «الألوهية» على أن تتمتع في ذاتها على فاعلية لانهائية وأن

Twitter: @abdulllah1994

تؤثر من الخارج على حقيقتنا. ثم إن هذه القوة الإلهية قادرة بذاتها على رفع كل التناقضات والمعارضات في حقيقتنا، أي أنها تقوم بجمعها. تحاول الفلسفة الغربية، أو تبرهن على وجود الألوهية ببراهين عقلية، علماً أن البراهين هذه جميعها ليست كافية، إذ إن ما ينقصها هو التجربة المباشرة والذات الخاصة. وبسبب هذه القوة الموحدة نصبح جميعاً قادرين وبطريقة حدسية على الدخول في أسرار الكون وأن نتأمل في علة الحقيقة. فبواسطة فاعلية القلب أولاً نقع على الوحدة العليا ونرى فيها «وجه» الألوهية. وهذه القوة الموحدة لكل شيء هي التي تساعدنا على فعل الخير توصلاً إلى أقصى درجات الحب.

فإذا كنا نحب ذواتنا فقط فإننا نتعرف إلى الوحدة الفردية. أما إذا كنا نحب الناس معنا فإننا نطل على الإنسانية جمعاء وعلى الكون الكبير. وإذا رأينا في الألوهية الوحدة النهائية للكون، فإننا نختبر في العلاقة معها، الحب والسلام، وتصل ذاتنا إلى سبب الوجود الأول، وهذا الوصول نظهره في مجالات الدين والفن والأخلاق. وفي مرحلته النهائية قدم نيشيدا أفكاراً أقرب إلى الفلسفة المتعالية كما عند فيشته (J.G.Fichte) حيث ارتكز إلى العلاقة بالأنا المتعالي. فهو قد أدرج الان أيضاً التصور البوذي المتعلق بـ«العدم» الخلاق في إطار فلسفته.

ثم إننا نجده الآن يميّز بين عالم طبيعي، وبين عالم الوعي وبين عالم العقل: والعوالم الثلاثة هذه على علاقة بمبدأ أعم. تتجاوز الذات العارفة (Jiko) مكان العالم الطبيعي على صعيد الوعي الذاتي وبذلك تتعقل عالم الأشياء والموضوعات والأغراض الطبيعي. تسدد الذات النظرية على معرفة الحقيقة، ثم تحاول الذات الإرادية أن تبحث في تحقق هذه الحقيقة موضوع المعرفة. توحد إرادتنا في ذاتها فعل العالم والعلم الفاعل، إذ إن الأنا الفاعلة هي التي تشكل الاستمرارية بالنسبة لأنانا العالمة. وبذلك يبلغ وعينا وعبر سلوك وفعل ما هو مراد مضمونه الكامل. وبتجاوز الذات الفاعلة إرادتها الخاصة تدخل عالم الأفكار والجمال والخير والحق. من

Twitter: @abdulllah1994

خـلال التأمـل العام أولاً يمكـن الإحاطة بهـذا العالم العلـوي، إذ إن ذاتنا سـتكون محددة من خلال هذا الوجود العقلي والروحي. والذات النظرية سـتكون قادرة بعد ذلك على تأمل قدرة وعيها الخاصة والتعرف إليها[39].

إلا أن الـذات النظريـة والعقلية تتوق باسـتمرار إلى بلـوغ مراقب المعرفة الأعلى، وتحديـداً فكرة الجمال، ثم فكرة الخيـر الأخلاقي، وأخيراً فكرة الحقيقة الدينية. فالجمال هو شـكل تمظهر الفكرة، وفيها نجد ما هو أزلي ومـا هو زائـل. والوعي الأخلاقي يظهر نفسـه فـي تجربة الضمير مباشـرة ويتجاوز تأمل الجمال الفني. وحده الوعي الديني يبلغ بُعد الذات الأخير، والتوحد الذاتي تحديداً. وهكذا يحمل هذا الوعي في ذاته عبر تعقل المبدأ العام التوق القوي للتعالي، فهو يريد تجاوز الذات الخاصة ما يجعله يلقى مقاومـة العـدم المطلـق. لا مجال لنا أن نقـدم أية فكرة عقلانيـة حول هذا العـدم المطلق، فهو يظهر نفسـه لنا عبر التجربـة الدينية او الصوفية. وكون هـذا العدم المطلق غير محـدد وغير قابل للتحديد كلياً، فهو يؤسـس لكل تحديد في الأشـياء والموضوعات. عبر هذه الرؤية يمكن أن يكون وجود الأشـياء والموضوعات بمثابة انفتاح ذاتي لقوة العـدم الخلاقة. إذ تجتمع في هـذا العدم المطلق كل التناقضات والموضوعـات الموجودة في عالم الأشـياء. إن العـدم بالمعنى الذي نجده في فلسـفة الزمن يتجاوز القسـمة بيـن وجـود الذات ووجـود الموضوع، فهو يظهـر لنا بنية العالـم الجدلية. والحقيقة تتوجـد بالتحديد في الإحاطة بكل التناقضـات وكل التناقضات والقـوى المتصارعـة. وفي منطـق الهوية فقـط يتوحد المجمـل والمفرد، الأنـا والأنت، الإنسـان والألوهيـة، الزمـن والأزلية، الوجـود والواجب، الـذات والموضوع. هنا نعيش انسـياب الماضي في الحاضر والمسـتقبل، ومـن هنـاك العودة مجدداً إلـى الماضي. إن الزمانيـة الكاملة هي ما يعاش باستمرار في الحاضر المحض[40].

هكـذا يعاش الحاضـر بوصفـه الآن الأزلي، حيث يتوحـد الماضي مع المسـتقبل. بإمكاننا التفكر باللحظة باعتبارها نقطة على خط مسـتقيم، وفيهـا تنقطـع الزمانية واللازمنية أيضـاً. هكذا نختبر الزمـن بوصفه الهوية

Twitter: @abdulllah1994

الذاتيـة للكثـرة وللواحـد، أو التوحيـد الجدلي لـكل القـوى المتعارضة. وحيـن تلامـس الأزلية الزمن فـي هذه النقطة مـن الحاضـر يتوحد الكون وكثـرة الموضوعـات والأشـياء. فالزمن بالنسـبة لنا نحن البشـر هو بمثابة التحديـد الذاتي كما لـو كان إنجازاً. تعقل حقيقة عالمنـا الكلية من جانب العدم المطلق وهي تظهر نفسـها باسـتمرار بوصفها وفي آن واحد الواحد الأصلي والكثرة. وبوصفها ما لا شـكل له والمتشكل في آن واحد. والآن ها إن العدم الأزلي يتجاوز الكلي، إلا أنه ماثل مع ذلك في كل شـيء وفي كل كائن حي. بل إن العدم الازلي فاعل في تاريخنا البشري أيضاً، ولذلك فنحن نحيا بوصفنا ذوات عاملة وموضوعات يتم التعامل معها.

في كل سـلوك بشـري ترتبـط الإرادة الذاتية مع قوة فعـل أزلية. وفي تاريخنا نقف نحن البشـر كأفراد مقابل العدم المطلق، ومع ذلك في خلقنا لمـا هـو جديد نوحـد ما بين تناقضـات الرؤيـة والفعل. إننا نشـكل عالمنا المحيـط بنـا، لكننا نصبـح بدورنا خاضعين لتشـكيل هذا العالـم المحيط الـذي نقـوم بنفيه. فنحن نتحرك باسـتمرار من صيرورة تشـكل سـلبية إلى التشـكل الفاعل. بعـد ذلك ركز نيشـيدا اهتمامه على مسـائل الدين، على الألوهية، وعلى عالم بوذا، على الوجود المطلق وعلى التعارض المطلق. فالمسـائل الدينيـة هـي مـن إلحاحنـا، وتحثنا علـى المعرفة بعمـق وعلى البحث عن حقيقة ذاتنا.

لـكل مـا هو نسـبي ولـه علاقة بالآخـر ضد مطلـق ولا علاقـة له به، والضـد هذا هو بمقابـل النفي الكامل. من خلال وجهـة النظرة هذه والتي تعتبر مفارقة بحد ذاتها نرى أن الوجود المطلق والعدم قد صارا متلازمين. إذ فـي الألوهية يتحـد الوجود المطلق والعدم المطلق معـاً، فهما يجمعان بيـن كل التناقضـات وكل القوى المتصارعة ويشـكلان وحـدة. إن وحدة الألوهيـة وواحديتهـا تعبـر عن نفسـها في كثـرة العلاقات. ذلـك أنه حين يجتمـع التعالـي والتحايـث في الألوهيـة، فإن الخير والشـر يرتبطـان معاً أيضـاً. وفي العلاقة بالألوهيـة نتعرف إلى الموت الأزلي لفرديتنا، إننا نطل

Twitter: @abdulllah1994

علـى علة ذاتنا الحقة أو على نور عالم بوذا. هنالك يتوحد الوجود المطلق والعدم المطلق، وهما يصبحان موضوع إدراك من هو أكبر، وهذا الإدراك هو ما يعطي حياتنا معنى[41].

نماذج تفكير الجدد

كان تانابـي هاجيمـي (Tanabe Hajime) (توفـي عـام 1962) أحد تلامـذة نيشـيدا، وقـد شـعر مثله أيضـاً بالارتبـاط بالفكـر البـوذي. إلا أنه أراد أن يختـار طريقاً آخر غير الذي اتبعه أسـتاذه فأولـى اتجاهه جزئياً إلى فكـر الكانطيـة الجديـدة، ومن جانب آخـر اتبع أيضاً نمـوذج تفكير مارتن هيدغر. كما أنه أبدى اهتمامه أيضاً بمسـائل اللاهوتيين المسيحيين. اعتبر أن الفلسـفة الغربية هي قبل أي شـيء آخر طريقة في التفكير بالوجود، في حيـن أن المفكريـن الشـرقيين يتفكرون بالعدم بشـكل أكبر. ثـم إن الفكر الجدلـي كمـا عرفه عنـد هيجل وماركس قـد أراد أن يحـل التناقضات في هـذه التصـورات. هكـذا رأى أيضـاً أن مدرسـة تانـداي Tendai اليابانيـة قـد اسـتعانت أيضـاً بمناهج الجـدل. وباسـتخدام «الجدل المطلـق» أراد أن يوحـد بيـن الفكر والوجود بـل بين تفسـيرات العالم الماديـة والمثالية أيضاً. إذ أبدى قناعة راسـخة أن هذه التصورات الفكرية المختلفة تشـكل في أعلى مستوى لها وحدة.

لا يجب النظر إلى المطلق بوصفه الإلهي أو الأزلي، بل بوصفه العدم المطلـق، وبتعبير أكثر دقة، بوصفه نفي النفـي. والعدم المطلق هذا حاضر في العالم، ولكنه في الوقت نفسـه خارج العالم، إنه موجود في كل مكان، إلا أنه لا يدرك بشـكل مباشـر. إنه يظهر نفسه عبر لعبة التبادل مع الوجود، إلا أنه يبذل نفسـه أيضاً باسـتمرار. إنه يبدل لا وجـوده الخاص فيظهر بعد ذلك بوصفه الوجود النهائي. تبعاً لفلسـفة المطلق، وحقيقة الموجود تبدو في الأشـياء والموضوعات النسـبية. أما «حقيقة الوسـط» فهـي تتبدى في العلاقة المتبادلة بين الموجودات والعدم.

في وعينا الذاتي تصادف ذاتنا النسبية الذات الحق وبذلك يقترب من

Twitter: @abdulllah1994

تجربة الكشف (Satori). في جدل العدم المطلق يتخلى كل من الوجود والعدم عن نفسه بشكل متبادل، فالعدم يموت من أجل إرادة الوجود، والوجود يذهب إلى الموت من أجل إرادة العدم. ولأن كلاً من الوجود والعدم ينتقل واحدهما إلى الآخر بشكل متبادل، فإنه يجب النظر إليهما في حقيقتهما النهائية وكأمر متماهٍ. وانطلاقاً من هذا التصور الفكري سيصار إلى تطوير فلسفة المجتمع والدولة، وهي فلسفة تقوم على أن الوجود الإنساني الحق لا يمكن أن يتحقق إلا في المجتمع وفي وسط الجماعة.

تضمن الدولة أسس حياة كل إنسان، حيث لا يستطيع هذا الحفاظ على بقائه إلا في الجماعة. وبذلك لكل إنسان الحق بالمشاركة في الجماعة واستقلاليته لا يمكن أن تكون إلا وجوداً نسبياً ومحدوداً. بالنسبة للفرد تشكل الدولة على الدوام الرابط بين المطلق والنسبي. يتهم النقاد هذا التصور لتبنيه نموذج الدولة التوتاليتارية[42].

بعد صدمة إلقاء الأميركيين القنبلة الذرية على اليابان في آب 1945 أراد تانابى من خلال فلسفته الإسهام بإحداث عودة في التفكير توصلاً لإيجاد «طريق إلى الندم». فقد رأى الآن أن القومية قد أوصلت البلاد إلى كارثة، وقد بات علينا الآن البدء بتوجه فكري جديد. ويجب أيضاً إيجاد جذور فكرية وأخلاقية لطريق الندم في الفلسفات اليابانية القديمة، وبذلك يمكن إحياء الثقافة مجدداً. إن الإيمان بقوة الآخرين، والمقدسات والغريب، إلى جانب الندم على الجذور الخاصة يمكن أن يؤمن تحولاً في الفكر وخلق ثقافة شاملة. إن العلاقة بالمطلق وبالمقدس تسمح بتجديد الثقافة وبذلك يمكن القبول بالتصورات المسيحية أملاً بالاستعانة بها.

يشكل طريق الندم في الفلسفة بالنسبة إلى تانابى "تحولاً" في الفكر وفي السلوك، إلى جانب الندم المخلص على تبني القومية العدوانية والمغالية، التي أسهم هو بنفسه في تأججها. إلا أن هذه الندامة تقتضي علاقة بالتعالي وبقوة المقدس الفاعلة. وهكذا على

Twitter: @abdulllah1994

الندامة الأخلاقية أن توصل إلى فعل التكامل الديني، ذلك أن هذا التكافل وحده هو الذي يمكنه تجاوز تناقضات عقلنا. ففي العقل التقني تحديداً نجد إلى جانب الفرص الإيجابية العديد من الفرص التي توصل إلى الأذية والقضاء على الذات.

على العقل المستقل أن يعرف حدوده وأن يتفكر بالفشل الممكن ففي عالمنا نجد الشر الجذري أيضاً الذي ما زال يتهددنا بطريقة سرية تماماً وفي كل وقت. ذلك أنه حين نفترض ذاتنا ذاتاً مطلقة فإننا نطلق مع عقلنا التقني قوى دمار لا تقدر. لذلك علينا أن نعترف بمحدوديتنا في كل ميادين الحياة وبعدها يصبح الدمار أقل.

ومن خلال العودة الدينية والوجودية نعرف حدود علمنا وحدود حياتنا. فالعديد من الناس يعيشون في وهم (maya) قوة الحياة التقنية، وهم ينسون بذلك عدم قدرة الوجود البشري. فإذا ما نظرنا إلى قوة تأثير أميدا - بوذا ندرك حينها حدودنا الطبيعية ونجعل لنفسنا قوة غريبة تكون بما لا يقاس أكبر من عالمنا ومن مقدرتنا التقنية. ومن خلال التأمل المنتظم يختبر المؤمن «القوة الخلاصية» ويكسب ثقة بالحياة ويوجه كامل سلوكه وجهة جديدة. إن قوة المقدس الغريبة، أو قوة بوذا يجب أن تكون متناغمة مع قدراتنا الخاصة. وما هو مقدور عليه يجب أن يترابط مع ليس لنا قدرة عليه، وعلى الأزلي أن يتشابك مع الزمني[43].

وحين يدرك كل من العقل النظري والعقل العملي حدوده، يتعرض الإنسان لتحول وجودي من موت إلى حياة. ذلك أن العقل التقني المطلق قد أوصل إلى القنبلة الذرية القاتلة، وبالنظر إلى الأزلي والكلي فقط ستتمكن من إيقاف منطق التقنية الحديثة المدمر. وهذا هو الدين الذي يذكرنا بالقوة الشاملة الكامنة في الخير وفي الحب، وكذلك ببعد العدم المطلق وبقوة الرحمة الأخلاقية. وعلى هذه القاعدة فقط يمكن بناء الدولة، بهدف حماية الحياة ونجنب الدمار. فالدين هو الذي يدفعنا باستمرار لتعلم المبادئ الأخلاقية ولحماية أنفسنا من بلوغ الإطلاقية.

Twitter: @abdulllah1994

ولكـن حين نسـقط في خداع النفس ونرى أنفسـنا الكائـن الأعلى في هذا الكـون، حينهـا نكـون عرضة كلياً لقوى الشـر الجـذري. ربمـا كان الدين هـو الذي سيشـكل حماية لنا من الإطلاقية وربمـا كان بإمكانه أن يؤمن لنا الحماية من دمار الذات.

وإذا كان «الطريق إلى» (o so) الفلسفة القومية قد أوصلنا إلى الموت وإلـى الدمـار، فإنه يجب على «طريق العـودة» (gen so) أن تذكرنا بالفكر وبقـوى الحياة وبالندم وبالعودة إلى الحب. وحتى تكون هذه واسـطة فإن الدولة بحاجة إلى الدين، ذلك أن خلاص الأفراد من قوى الألم والمعاناة والشـر ليـس ممكناً إلا بالتعاطـف والحب. لقد تحول العصـر الذري إلى حقبـة مـوت. لقد دخلت علـوم الطبيعة والتقنية الآن مرحلـة صارت معها قـادرة على إفناء البشـرية. ومنـذ تلك الفترة لم يعد العقل التقني المسـتقل أوليـاً فـي الحياة، بل صار موجهاً إلى أكبر قـدر ممكن من الدمار. علينا أن نتعامل مع الموت من دون أن نتوق إليه. يشمل وجودنا الإنساني باستمرار الموت والحياة، إلا أننا نملك إمكانية اختيار الحياة وتحاشي الموت الذي يحل قبل أوانه.

فـإذا ما ركزنا على الموت، فإن الشـعور «بالقيامـة» من الموت ينمو فينا. وهنا يسـتعين تانابى بأفكار مسيحية أساسـية، حيث تحل حياة أخرى جديـدة بعد كل وفاة. وفـي الطريق إلى الموت يمكن للتحـول إلى الحياة أن يحصل، فمن صدمـة القنبلة الذرية نتعلم مجدداً الفرح بالحياة. والقلق مـن الموت يمكن أن يتحـول إلى فرح بالحياة، فحيـن نقبل الموت نعيش راحـة داخليـة وطمأنينـة. إننا نعتمـد على المطلـق، والإلهـي وعلى عالم نـور بـوذا، وبذلك نعيش التحول من الموت إلى الحيـاة، من الكراهية إلى الحـب ومن اللاوجود إلى الوجود. ففـي تجربة الحب نختبر تحول العدم المطلق إلى الوجود.

هنـا يسـتند تانابى إلى أفـكار مارتن هيدغـر أيضاً، ذلك أنـه في حبنا الأزلـي نحصل على «التزامن» فاللازمان يتكشـف في الوجود الإنسـاني.

Twitter: @abdulllah1994

وفي حب المطلق والإلهي يحصل التحول في الموت، ويختفى كل تهديد للحياة، فيبقى الأحياء والأموات مترابطين في ما بينهم، كلاهما يبحث عن الخلاص من قوى الألم والدمار في عالم بوذا أو في الإلهي. فإذا تبادلنا في ما بيننا حب المطلق فإننا نقوم بفعل خلاصي في ما بيننا. فالعدم المطلق يتحقق في شكل حياة الإنسان المحب الذي ينكر نفسه ويحيا جماعياً. إن صورة عالم الدين ترفع من قيمة الأفكار في الأخلاق(44).

نقد الثقافة الخاصة

كان ميكي كيوشي (توفي 1945) تلميذاً لتانابى هاجيمى، وقد ذاع صيته بوصفه أحد نقاد عصره. درس في هيدلبرغ وماربورغ وباريس واتبع أفكار هـ. ريكارت وم. هيدغر. في أحد أعماله المبكرة حول فلسفة التاريخ أخذ بالتصورات المثالية والدينية المتعلقة بالوجود الإنساني. هكذا افترض وجود عالم مطلق للروح. ومنه يمكننا التعرف إلى ما يتبقى لنا من قيم حياتية. وإلى هذه القيم نتوجه لاحقاً في إبداعاتنا في الفن، والعلم والأخلاق. إن فرادتنا هي بالنسبة لنا بمثابة مثال، علينا أن نحققه بعناء في الحياة. يحب علينا أن نختار، هل نريد استخدام قوانا العقلية أو الروحية، أو أن ندعها تسقط من دون أن نستخدمها. إننا نجعل فرادتنا تتفتح في التصرف الأخلاقي، في الخلق الفني وفي الفكر العقلاني.

إننا نحن البشر الفاعلون الذين نشكل تاريخنا، وفي ذلك نستند إلى المثال الذي نريد تحقيقه بحرية نسبية. إننا نستند إلى مطلق وإلى ازلي وبذلك نتوصل إلى إمكانية الخيار الحر. فحرية الأزلي وحرية الفرد يحيطان ببعضهما بعضاً، والعقلاني واللاعقلاني يتمازجان معاً. في هذا العالم المليء بالأسرار نشكل نحن وجودنا الإنساني الذي ينطبع بديناميات مختلفة. وبواسطة قوى العقل نستطيع أن نحول فطرتنا الطبيعية وقدراتنا إلى إبداع ثقافي. وبذلك نجعل تصورنا عن الطبيعة وعن حريتنا أكثر سلاسة.

بحث ميكي عن حقيقة أكثر إحاطة، بحيث تشمل ديناميات الحياة

Twitter: @abdulllah1994

العقلية وغير العقلية. إننا نعيش باستمرار مع ملكات العقل (logos) وديناميات المشاعر (pathos)، وحياتنا تقع في الزمان وفي التاريخية. وعلى غرار ب. باسكال يربط ميكي الوجود الإنساني بالإلهي وبالأزلي. إذ بالعلاقة مع اللانهائي نصبح نحن عدماً، أما بالعلاقة مع العدم فنكون كل شيء. وعلينا أن نحيا مع هذا التناقض، والهروب إلى السأم وإلى السطحية والدمار يظل محرماً علينا[45].

بواسطة الفكر النقدي نستطيع تحليل وجودنا والسؤال عن خلفيته، إلا أن التجربة الدينية تؤشر لنا إلى الحقيقة اللازمنية. إن معرفتنا العقلانية معرفة موقتة وزائلة، وبالنظرة الحدسية نستطيع أن نبلغ حقيقة وجودنا الأخيرة. نحن جميعاً نستطيع كأفراد أن نطل على الأزلي والكلي. بالطبع نحن نتحرك في حياتنا الطبيعية وسط التسلية، هرباً من السأم ومن المعاناة. صحيح أننا نشهد باستمرار عظمة حياتنا الممكنة، لكننا نشهد أيضاً صغارتنا في المعاناة وفي الفشل. إن إمكانية تحمّل هذا التوتر لهي من المهمات الأساسية في وجودنا الإنساني. فقط بالعلاقة مع الأزلي والإلهي نتوصل إلى ذلك، ونحصل على السلام الداخلي.

هكذا نتوجه بقوى القلب والمشاعر إلى الإلهي ونعيش الرحمة والحب. إننا نعاين في ذاتنا المقدرة على ترويض شهواتنا الحسية وتطلعاتنا الأنانية. بواسطة الفلسفة نستطيع أن نعرف تناقضات وجودنا وتجاوزها، ولكن بواسطة الدين نستطيع أن نتحمل هذه الديناميات المتناقضة.

على مدى طويل اتبع ميكي منهج تأويل التاريخ الماركسي، ورأى الظلم اللاحق بالمجتمع الياباني. فالناس العاملون هم من يشكل عالم الحياة عبر إسهامهم بإنتاج أهم المنتوجات. فهم يعيشون جدل الطبيعة والإنسان في كل قسوته، ومع ذلك فإن ذلك يبني تاريخية وجودنا. إننا نعطي الطبيعة عبر العمل والتصرفات الجماعية شكلاً، ومع ذلك فعلى كل فرد أن يتفكر بوجوده الإنساني الخاص وأن يؤوّله. في سيرورة العمل نعيش العلاقة مع الآخرين، وندرك قدرتنا على العمل الخلاّق.

Twitter: @abdulllah1994

هكـذا نسـتطيع أن نطـوّر حياتنا بطرق مختلفـة، والفكر في ذلـك ليس إلا سـيرورة ثانوية. إن عقلنا يسـعى أولاً لتأويل تجارب الحياة الأساسـية، أما بالدرجـة الثانيـة فيقوم العقـل بناء على ذلك ببنـاء «بناء فوقـي» يقوم على الأفـكار. ويعبـر هذا المسـار الثانـي عن فهم الإنسـان الذي يقوم بسـلوك ما عن ذاته[46].

تقـوم تاريخيـة الوجـود البشـري علـى تجـارب النـاس العامليـن بشـكل أساسـي. فـي نهايـة مرحلـة إبداعاتـه تخلـى ميكي عـن تأويلات الوجـود ذات الطابع الماركسـي وعاد مجدداً إلى نمـاذج الفكر كما تبنتها الفلسـفات الوجودية. في مؤلفه عن فلسـفة التاريخ والفلسـفة الاجتماعية تعامل بتوسـع مع أشـكال الحياة والمعرفة الاجتماعية. يقوم التاريخ على الوقائـع التاريخية، على أشـكال التأويل التاريخي وعلـى الخبرات الذاتية والشـخصية. ولا بد من الدمج بين وجهات النظر الثلاث هذه. إننا نشـكل تاريخنا فعلاً عبر مشاعرنا المعيوشة ومن خلال تخطيطنا العقلاني أيضاً.

بواسـطة قوانا وتصوراتنا ومن خلال التربية والتعليم نشـكل حياتنا، ومـن خـلال ذلك تاريخنا أيضـاً. يعبر عن منطـق هذا التاريخ بالأسـاطير، ويعبر عنه أيضاً بالتقنية وبالمؤسسات الاجتماعية.

ففـي كل زمـن يصنـع التاريـخ أسـطورته التـي تخـدم الحيـاة. فهي تذكرنـا بماضينـا وتدفعنا إلى التكافل مع المجموعة. في الأسـاطير نجمع بيـن الخبرات العاطفية والتأويـلات العقلانية. وبفضل قوة تعليمنا وتربيتنا نشـكل قواعد الأخلاق، والقوانين في الدولة وأشـكال السياسـة، وإضافة إليها أيضاً والآثار الفنية وأشكال تواصلنا بواسطة اللغة.

تمنحنـا المؤسسـات الاجتماعيـة الثقـة والاسـتمرارية، فهـي تنظم حياتنـا. وباسـتخدام العقل التقنـي نتكيف مع بيئتنا ومع محيطنـا، إننا نبني آلات وأدوات ونشكل الطبيعة، وفي ذلك كله نربط بين المعايشة الشعورية والتخطيط العقلاني. يشكل العمل المنتج والخلق التقني جزءاً من تجارب حياتنا الاجتماعية الأساسـية. بإمكان الفلسـفة أن تساعدنا على بناء الحياة بطريقة مسؤولة أخلاقية وحافلة بالمعاني[47].

Twitter: @abdulllah1994

تعددية تفسيرات العالم

كذلك اتبع كوكي شوزو (توفي عام 1945) تفسيراً للعالم يأخذ بالفلسفات الوجودية وبالتأويلية. إذ كان مقتنعاً أن الشكل الجمالي في النظرة إلى العالم يؤهلنا في إعطاء حياتنا كلياً معنى ودلالة خاصة. نبدأ توصيفات وجودنا باستمرار مع مفاهيم خاصة حول الكينونيات ثم نتجاوزها إلى المفاهيم العامة. هكذا تطور كل ثقافة طريقة رؤيتها الخاصة لعالم الحياة محولة التعبير عنها باستخدام اللغة. ففي كل لغة يعرض الشعب نفسه عبر تجاربه وتفسيراته للحياة، وبذلك يترابط ما هو ماضٍ مع ما هو حاضر. وعبر تفسيرات االعالم المختلفة يكتب كل شعب تاريخه الخاص، فالتاريخ يربط بين تجارب الحياة أو خبراتها مع تأويلات الوجود الإنساني. تعرف كوكي إلى نماذج التفكير الخاصة بكل من ادمون هوسيرل ومارتن هيدغر، وهنري برغسون وجان بول سارتر، وقد انشغل بها لاحقاً في تفسيره للعالم.

مع ادمون هوسيرل أراد أن يصل إلى الأشياء ذاتها، وعن هيدغر أخذ برنامج التأويل الوجودي. ففي كل تفسير للعالم علينا أن نحقق وجودنا الخاص وأن نودع خبرتنا الخاصة في اللغة. هكذا نجد في بنية تفسيرنا للعالم باستمرار عناصر اجتماعية وتاريخية، هذا إلى جانب التصورات العاطفية والتأملات المعرفية التي تنساب فيها. ذلك أننا نسعى في الحياة إلى الاعتراف الاجتماعي عينياً عبر الناس الذين هم معنا، أو أننا نختبر الديانة الداخلية في العلاقة مع الجنس. فالحاجات الذكورية والأنثوية تدخل لعبة خلاقة، ومن دون فرض إرادة سيطرة أول الأمر. وحده تكبر الرجال هو ما يعطيهم الشعور بالتفوق على النساء، وهذا ما يبدو جلياً في اليابان.

فقبل أي شيء آخر أضفت طريقة حياة المحاربين (الساموراي) على التفوق الذكوري قيمة كبيرة، فالسلاح بالدرجة الأولى أمر يخص الرجال. ومن التراث البوذي تم الأخذ بالعدول عن التمسك بالأشياء

Twitter: @abdulllah1994

ذات القيمة أو ملكية المنتوجات. إن التخلي هذا قد نتج عن وجهة نظر تقول إن كل شيء في الحياة هو زائل وخاضع للعديد من التحولات. في التأويل الجمالي للحياة يسيطر عنصر لعبة الدلال على العلاقات في ما بيننا. ففي الكبرياء يظهر قبل أي شيء آخر شكل حياة يلتزم بدقة بمعايير أخلاقية ثابتة، أما في الزهد عن الخيرات المادية فإننا نعبر عن التوجه إلى العوالم الماورائية.

حافظت النماذج اليابانية المصاغة في تأويل العالم على صلاحيتها في الثقافة الحديثة، حتى لو كان عليها أن تقبل التعديل. تحدث مارتن هيدغر عن «بيت الكينونة» الذي نسكن فيه بواسطة لغتنا. هكذا تعبر كل لغة عن شكل آخر مختلف من تأويل الحياة حتى لو كانت بناها الأساسية متقاربة إلى حد ما. ففي هذا التصور تصبح كافة تأولاتنا للعالم نسبية ولا مجال لواحد منها أن يدعي صلاحية نهائية. إذ إنها ترتبط جميعها بالتجارب التاريخية العينية، وبالعلامات والترابطات الاجتماعية كما ترتبط أيضاً بحاجاتنا العاطفية. في تفسير الوجود البشري لا بد من تحليل هذه العوامل جميعها وتأويلها[48].

كذلك أراد موري أريماسا (توفي عام 1972) النظر عن قرب في مختلف تفسيرات العالم كما وردت في كل ثقافة على حدة. وبحسب قناعته، تتقاطع في لغتنا باستمرار التجارب التاريخية مع التأملات الفلسفية. بداية، نحن ننظر بطريقة حدسية شاملة إلى عالمنا الخارجي، وفي ذلك نقع على موضوعات وأشياء وأغراض. وتظل تجربتنا باستمرار على علاقة بالفرضيات المتعلقة بكل ارتباط بأشياء العالم الخارجي.

بإمكاننا أن نطلق على العلاقة المباشرة مع الأشياء، والموضوعات، مع نيشيدا، اسم «التجربة المحضة». فنحن نربط باستمرار التجربة مع فكرنا الخلّاق، هكذا نتوجه إلى العالم ونشارك بواسطة اللغة في تأويلنا للعالم. تتحدد تجاربنا كلها أولاً عبر علاقاتنا الاجتماعية المباشرة، وبشكل ثانوي عبر ما نحصل من صور خاصة. ونحن نطور ذاتنا من خلال العلاقات المتعددة مع المجموعة التي نقيم علاقة معها.

Twitter: @abdulllah1994

ونحن نخلق الصور الخاصة بنا عبر ردة فعلنا مع الناس حولنا وبذلك نعيش ذاتية «الشخص الثاني». وهكذا نبني عبر العلاقة مع الذات الأخرى صورة خاصة بنا، وهي صورة لا يمكن لها أن تجد نهاية. إننا نعيش وجودنا مع الآخرين بوصفهم شركاء ممكنين في التخاطب، أي بوصفهم «أنت» ممكن. في تفسير العالم الياباني لا وجود للذات المعزولة في الصدارة. بل للعلاقة بالمجموعة دائماً، والتي وسطها يتكون الشخص الفرد. هكذا يعتبر كل إنسان شريك تخاطب ممكن للآخرين، وذلك بالقدر الذي يمكنه من الخوض في شروط حياة الآخرين بشعوره وبفكره. ينطبع تواصلنا اللغوي باستمرار بديناميات التعاطف. هكذا تخلق اللغة من جهة الترابط الشعوري مع الناس الآخرين، وهي تحدد لنا من جهة أخرى حدودنا مع المتحدثين الآخرين.

بالطبع تبرر لغات الثقافات الإنسانية درجات مختلفة من التطور ومراتب التنظيم الشكلي. ينطبق ذلك على حالة اللغة اليابانية القريبة جداً من التجربة الحدسية والشاملة للشريك في التخاطب ومن الطبيعة أكثر مما هو الأمر بالنسبة لمعظم اللغات الأوروبية. فالشكلانية المتقدمة جداً والقواعد النحوية تأخذ من اللغة الحيوية والعلاقة بالوجود. هكذا تعتبر اللغة اليابانية أقرب ما يكون إلى التجربة المباشرة، فهي بالكاد تسأل عن شروط الحقيقة، وعن وظيفة الأحكام أو عن قواعد الصرف والتركيب الشكلية. إنها ترتبط بقوة مع قواعد السلوك المعبر عنها باللغة. غالباً ما تجعل العديد من الأشياء المفردة إلى جانب بعضها البعض، من دون أن تربط في ما بينها عبر وحدة أكبر. غالباً ما يصار للتعبير عن تجارب مختلفة عبر تفسيرات العلامات اللغوية المختلفة[49].

تتميز معظم كلمات اللغة اليابانية بعلاقة مباشرة مع التجربة، وبذلك فهي تؤثر مباشرة على السامع. أما في اللغات الأوروبية فإن ثمة العديد من العناصر الأولية التي تدخل فيها ما يجعل التجربة الأولية جد نسبية ومحصورة. صحيح أن اللغة اليابانية لم تستخدم منذ زمن طويل كل

Twitter: @abdulllah1994

إمكانياتها، لكنها تشهد تطوراً حياً. يتفاهم اليابانيون ومعظم أهل شرق آسيا عبر اللغة بوصفها «ذاتاً بينية»، ويبقون على علاقة مع المتحدث الآخر. أما الذين يتحدثون لغات أوروبية فيتعرفون إلى أنفسهم بوصفهم «ذوات» معزولة، مع علاقة قليلة الوضوح مع الشريك الآخر في اللغة. هنا تنعكس قيمة الواحد المختلفة في المجتمع أو في المجموعة.

إننا نتعرف في الثقافات الغربية والشرقية على صور ذات مختلفة عند مستخدمي اللغة. في اليابان وفي الصين تتحدد ذات الإنسان بشكل أساسي عبر علاقاته مع الناس الآخرين، فالبين - ذاتية تعبر عن اعتماد دائم على المتحدث الآخر. وفي الثقافات الغربية تبدو كل من الأنا والذات أكثر عزلة وانفصالاً عن مستخدمي اللغة الآخرين. فالأفراد يصفون قيمهم الخاصة بشكل مستقل إلى حد ما عن الأشخاص أو الناس الآخرين. في الأنتربولوجيا الشرقية تبدو الذوات الإنسانية أكثر ارتباطاً وتكاملاً عبر الشراكة في اللغة، أما في الفلسفة الغربية فهم يبدون غير متساوين وأكثر استقلالية[50].

بإمكاننا أن نصف التصور الياباني للذات الإنسانية بوصفه ذاتاً سياقية، ذلك أن الذات تكون نفسها في السياق مع أشخاص ومخاطبين آخرين. يظل كل إنسان مرتبطاً بسياقه الاجتماعي، والذي يصعب عليه أيضاً التخلي عنه في اللغة. انطلاقاً من حالة الانطلاق هذه يتكون الارتباط أيضاً بالعوالم المتعالية وبالإلهي خلافاً لما هو الحال في الثقافات الغربية. ثم إن عالم نور بوذا يتضمن بوضوح معالم السياق الاجتماعي والثقافي.

ثم إن ناكامورا يوجيرو (توفي عام 1923) قد توسع أيضاً في هذه الأفكار، إذ قدم العديد من الأدبيات التي أسهمت بخلق «فلسفة نموذجية». على غرار بليز باسكال انطلق أيضاً من تنوع العقل البشري، الذي لا يستطيع الخلاص كلياً من علاقته بالمعاناة الشعورية، «بالقلب». ذلك أن فكرنا يظل باستمرار مرتبطاً بجسدنا، وبمعاناتنا الحسية وبصورنا

Twitter: @abdulllah1994

عن اللغة. ثم إن على العقل العملي أن يأخذ باستمرار القوى العاطفية في الحياة الإنسانية بعين الاعتبار، طالما أنها تؤمن للعيش المشترك فائدة أكيدة. ومن خلال التقييم الجديد للحياة الحسية يجب أن يعطى العقل العملي نقطة انطلاق جديدة وثابتة، كما كان الأمر واضحاً عند أرسطو وعند باسكال. Phronesis تعني إدراك الأشياء الفردية العينية وما يعقبها من تأويل.

في كتابه «عن المعنى المشترك» (1979)، أرسى ناكامورا أسس التأويلية التواصلية. ففيه دافع عن تقييم جديد لفن الخطابة والقناعات المشتركة في جماعة لغوية. ذلك أن هذه القناعات تنمو من خلال تجارب مشابهة فهي تشكل القطب المضاد للأشكال المطلقة للمعرفة. لذلك يجب أن يظل سياق التجربة المعاشة ماثلاً في كل معرفة، وإلا فقدت المعرفة النظرية أو العلمية علاقتها بالحياة. فإذا ما ضاعت هذه العلاقة، فإن المعرفة التقنية سرعان ما تتحول إلى عدو للحياة بل إلى معرفة مدمرة. هكذا يدور اليوم العديد من المفكرين اليابانيين حول هذه العلاقة بالحياة في الفلسفة وفي كل العلوم. يجب وضع حد لعقلنة الحياة وللصياغات الشكلانية في اللغة[51].

تابع ناكامورا أفكار منظر اللغة الياباني توكيدا (Tokieda) الذي أراد أن يتعرف في أشكال اللغة المبكرة إلى الوحدة بين الأشياء والكلمات. مع التطور الحاصل ضاعت هذه الوحدة. مع ذلك وبالنظر إلى أصلها بالإمكان إعادة كل الكلمات الأساسية في اللغة إلى مكان نشأت فيه. ولذلك ما يزال العديد من الكلمات مشحونة بدرجة عالية من الانفعالية، فهي تظهر أبداً العلاقة بالمواقف القديمة التي قيلت فيها.

تظل العلاقة قائمة بين المتحدث والكلمة والشيء الذي تشير إليه، ذلك أن هذه الأمور الثلاثة على علاقة مباشرة بمكان نشوء اللغة الأساسي أو الأولي. واللغات البسيطة تظهر القليل من الشكلانية، فهي تظل مرتبطة بحالات التجربة وبعوالم الحياة الموضوعية. هذا ما يبرز بوضوح في فن

Twitter: @abdulllah1994

الشعر الياباني القديم، حيث كان بالإمكان التعبير بقليل من الكلمات عن تجارب عاطفية عميقة. نظرية اللغة «المكانية» هذه تربط اللغة باستمرار مع مواقف حياتية محددة، ذلك أن جزءاً من لغتنا الطبيعية يقاوم بنجاح الشكلانية وتمثل الحقيقة[52].

هكذا تبرز الفلسفة المعاصرة في اليابان تعددية قوية في تفسيرها للعالم. لقد أخذت، إذا ما نظرنا إليها بشكل عام، بأهم نماذج التفكير من الفلسفة الغربية وبطريقة انتقائية وطورتها بطريقة خلاقة. وفي هذه الأثناء حاولت باستمرار الارتباط بتقاليدها القديمة وبتاريخ ثقافتها الخاصة. انطلاقاً من هذه القاعدة وضعت الموضوعات المتعلقة بمسائل نظرية المعرفة الأساسية، ومسائل نظرية العلوم والمنطق الحديث والفلسفة الثقافية، والماورائيات وعلم الأخلاق. في تحليلها للغة أبدت ميلاً للارتباط بأماكن نشوء لغتها، وبذلك عكست بطريقة نقدية التطورات الاجتماعية في البلاد.

بذلك تعتبر الفلسفة اليابانية ومنذ وقت طويل وبطريقة واعية قد دخلت في حوار الثقافات منجزة في هذا الصدد إسهاماً له وزنه. لقد أظهرت للفكر الأوروبي أنه لا يتفوق في المعرفة، ذلك أن كل نماذج التأويل في الفلسفة على علاقة بعوالم الحياة. بإمكان الفلسفة الأوروبية أن تتعلم من الفلسفة اليابانية لتوسيع نظرتها لنماذج التفكير الخاصة فيها. ذلك أن حوار الثقافات يمكن أن ينجح فقط حين يصل إلى جعل تقاليد التفكير الخاصة في كل ثقافة تقاليد نسبية.

الهوامش:

(1) Th. Immoos: Ein bunter Teppich. Die Religionen Japans. Graz 1998, 48-60.

(2) P. Pörtner/ J.Heise: Die Philosophie Japans. Stuttgart 1995, 63-65.

(3) P. Pörtner/ J. Heise: Die Philosophie 67-77.

(4) Th. Immoos 64-70 المرجع السابق
P. Pörtner /J. Heise, 67-72 المرجع السابق

Twitter: @abdulllah1994

(5) P. Pörtner/ J. Heise, 65-74 المرجع السابق. O. Benl/H. Hammitzsch: Japanische Geisteswelt. Baden-Baden 1965, 40-44.

(6) M. Hutter: Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus. Graz 2001, 37-45.

(7) O.Benl/ H. Hammitzsch, 41-44 المرجع السابق.

(8) O. Benl/ H. Hammitzsch, 70-72 المرجع السابق.

(9) O. Benl/ H. Hammitzsch, 78-85 المرجع السابق.

(10) L. Brüll: Die japanische Philosophie. Eline Einführung. Darmstadt 1989, 16-20.

(11) L. Brüll, 16-19 المرجع السابق.

(12) L. Brüll, 20-26 المرجع السابق. P. Pörtner/ J. Heise 182-190 المرجع السابق.

(13) P. Pörtner/J. Heise, 190-196 المرجع السابق , L. Brüll 28-31 المرجع السابق.

(14) P. Pörtner/ J. Heise, 190-182 المرجع السابق L. Brüll, 32-36 المرجع السابق.

(15) L. Brüll, 40-45 المرجع السابق.

(16) L. Brüll, 45-47 المرجع السابق.

(17) T. Izutsu: Philosophie des Zen –Buddhismus. Reinbek 1979, 35-38

(18) L. Brüll, 69-72 المرجع السابق.

(19) P. Pörtner/ J. Heise 196-200 المرجع السابق.

(20) L. Brüll, 76-79 المرجع السابق.

(21) L. Brüll, 80-86 المرجع السابق.

(22) P. Pörtner/J. Heise, 196-200 المرجع السابق, L. Brüll, 90-98 المرجع السابق.

(23) L. Brull, 100-112 المرجع السابق.

(24) P. Pörtner/ J. Heise, 189-195 المرجع السابق, L. Brüll, 110-115 المرجع السابق.

(25) O. Benl/ H. Hammitzsch, 287-291 المرجع السابق.

(26) L. Brüll 125-128 المرجع السابق.

(27) P. Pörtner/ J. Heise, 134-138 المرجع السابق, L. Brüll, 128-135 المرجع السابق

(28) L. Brüll, 136-139 المرجع السابق.

(29) Nishi Amane, Jinsei samposetu. Tokyo 1875. L. Brüll 142-144 المرجع السابق

(30) P. Pörtner/ J. Heise 336-339 المرجع السابق.

(31) P. Pörtner/ J. Heise 336-339 المرجع السابق, L. Brüll, 142-148 المرجع السابق.

(32) L. Brüll, 145-147 المرجع السابق.

(33) P. Pörtner/ J. Heise 130-344 المرجع السابق, L. Brüll, 147-149 المرجع السابق.

Twitter: @abdulllah1994

(34) L. Brüll, 149-152 المرجع السابق.

(35) L. Brüll, 152-155 المرجع السابق.

(36) P. Pörtner/ J. Heise 347-356 المرجع السابق. L. Brüll 152-156 المرجع السابق.

(37) L. Brüll, 157-159 المرجع السابق. P. Pörtner/ J. Heise 349-355 المرجع السابق.

(38) P. Pörtner/ J. Heise 352- 350 المرجع السابق. L. Brüll 158-160 المرجع السابق.

(39) L. Brüll, 160-164 المرجع السابق. P. Pörtner/ J. Heise 348-352 المرجع السابق.

(40) P. Pörtner/ J. Heise 350-355 المرجع السابق. L. Brüll 164-167 المرجع السابق.

(41) L. Brüll, 167-169 المرجع السابق. P. Pörtner/ J. Heise 354-357 المرجع السابق.

(42) P. Pörtner/ J. Heise 362-365 المرجع السابق.

(43) L. Brüll, 170-176 المرجع السابق.

(44) P. Pörtner/J.Heise 364-368 المرجع السابق. L. Brüll, 176-180 المرجع السابق.

(45) L. Brüll, 180-183 المرجع السابق.

(46) P. Pörtner/ J. Heise 356-361 المرجع السابق.

(47) L. Brüll, 184-188 المرجع السابق.

(48) P. Pörtner/ J. Heise, 376-379 المرجع السابق.

(49) P. Pörtner/ J. Heise, 382 379- المرجع السابق.

(50) P. Pörtner/ J. Heise, 382-387 المرجع السابق.

(51) P. Pörtner/ J. Heise, 384-387 المرجع السابق.

(52) P. Pörtner/ J. Heise, 386-389 المرجع السابق.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة البوذية

هايكة ميخائيل – هورمان
(Heike Michael-Hurman)

مقدمة

تعتبر البوذية من الديانات الأكثر انتشاراً في العالم. من بلد المنشأ، الهند، مدت تأثيرها نحو وسط وشرق آسيا، ثم وجدت لها في العصر الحديث العديد من المؤيدين في الغرب. وبقدر تعدد الثقافات التي انطبعت بطابع البوذية تعددت أيضاً النظم الفلسفية التي تنتشر في محيطها.

تحسب البوذية على الحركات الإصلاحية التي قامت في القرن الأول قبل الميلاد ضد الأورثوذكسية البراهمانية، أي ضد عقيدة الكاهن الذي يقدم القرابين والتي تشدد على طقوسية الحياة الدينية.

مؤسس البوذية هو غوتاما بوذا («النبيه»). وقد ظهر في زمن غني بالأفكار الروحية، حيث كانت أفكار الأوبانيشاد قاسماً مشتركاً بين الجميع. وكانت الأوضاع الثلاثة التي سنشير إليها حاسمة بالنسبة لتطور الفكر البوذي. الوضع الأول يرتبط بالتصور المتعلق بتكرر الولادات الدوري (samsara) حيث يتوجب على كل الكائنات أن تجتاز عدداً لا محدوداً من الوجودات. وقد تم النظر إلى هذا التبادل الدائم بين ولادة وموت بوصفه سبباً كبيراً للمعاناة. والخلاص يعني القطع مع حلقة تجدد

Twitter: @abdulllah1994

الـولادات والموت هذه حتى لا يعيش المرء بعد ذلـك أي وجود آخر. أما الوضـع الثاني فيتعلـق بقـانون «الثواب» على الأعمــال (karma)، حيث تعتبر أعمال الإنسـان مسـؤولة عن تحديد كيفية الوجود التالي. فالأعمال الجيـدة توجـب ثواباً جيـداً وتوصل إلى وجود أحسـن، والأعمال السيئة بالمقابل توصل إلى وجود سيّئ. أما دائـرة التصور الثالثة فترتبط بالأفكار المتعلقة بإتمان – براهمان. فقد جاء في تعاليم الأوبانيشاد أن الفرد، الذات (اتمـان atman) هي مبـدأ ماكروكوزمي، وبراهمـان، موجود، وهو الكلي الحضـور، أو الحاضـر الدائـم الأزلـي، الذي لا يفسـد وسـبب كل وجود ووجـود العالم. إن معرفة وحدة الاتمـان (الذات) مع براهمان توصل إلى الخلاص (moksa) من تجدد الولادات اللامحدود.

هـذا هـو المحيـط الروحي الـذي تطـورت وسـطه عقيـدة الخلاص البوذية.

نقطة الانطلاق

كان اسـم بـوذا غوتامـا سـيدهارتا (Gautama Siddhartha)، مـن جنـس سـاكيا (sakya). تقليدياً تمتد سـنوات حياته بيـن 560-480 ق. م. تنقـل غوتامـا بعد حيـاة حظيت بالرعايـة وخالية من الهم علـى العديد من المعلمين، بحثاً عن حل لمسألة المعاناة والألم التي ابتلي الناس بها. وبعد أن لـم يجد هناك جواباً أخضع نفسـه لحالة قاسـية، وحتى هـذه الحالة لم تحمـل إليه المعرفة المرجـوة. وأثناء وجوده فقط إلـى القرب من أورفيلا (Uruvela) (حالياً مدينة بود غايا (Bodh Gaya) جالساً تحت شجرة تين، توصـل بعد بلوغه حالـة من التأمل إلى معرفة وجوده السـابق، فألقى نظرة علـى قانون الأعمـال (karma) وتعرف إلـى طبيعة المعانـاة وإلى الطريق التـي تؤدي إلـى الخلاص منهـا. هكذا توصل إلـى حالة اليقظـة، أو التنبه (bodhi) وأدرك: «بالتأكيـد هذا هو خلاصي، هذه هي ولادتي الأخيرة، لا قيامة جديدة بعد الآن» (Majjhimanikaya 261. P 167).

فـي السـنوات الخمـس والأربعيـن التالية مـن حياته انتقل بـوذا مع

Twitter: @abdulllah1994

جماعته من الرهبان أولاً إلى شمال شرق الهند ومن مكان إلى آخر مبشراً بعقيدته. وحين بلغ الثمانين من عمره توفي تاركاً وراءه عدداً كبيراً من الرهبان والراهبات، الذين حملوا رسالته وطوّروا عقيدته في ما بعد.

البوذية المبكرة

انتشرت النصوص البوذية - وكما كان الوضع في الهند في ذلك الوقت - بشكل شفهي بالدرجة الأولى. وبما أنه لا شهادة خطية عندنا من بوذا بالذات، فإن عقيدته المبكرة لا يمكن استخلاصها إلا من القوانين التي ظهرت لاحقاً.

في جوهرها تقوم العقيدة البوذية على نظرية عملية في الخلاص. ففي حياته رفض بوذا بشكل قاطع تحمل مسؤولية القضايا الفلسفية التي لا تشكل في موضوعها أية أهمية بالنسبة للخلاص. ومع ذلك فقد كان عليه وبهدف إضفاء الوضوح على عقيدته تناول القضايا الفلسفية بشكل عام.

الحقائق الأربع النبيلة

يقوم جوهر العقيدة المبكرة، في فترة ما قبل وضع القوانين لها على اتباع الطريق الوسط، أي السبيل بين الزهد المتطرّف والأخذ بمذهب اللذة. يتمثل ذلك بالخطابات الأولى حول العقيدة التي أعلنها في سارناث، وهي تقوم على حقائق أربع نبيلة وعلى الشعاب الثماني التي تشكل توابع لها.

توضح الحقائق النبيلة الأربع أن كل ما يتكوّن منه الوجود البشري هو مصدر ألم. وسبب الألم، أو المعاناة، هو الرغبة في الخبرات الحسية. وإذا ما أراد المرء وضع حد للألم فعليه أولاً عبر ممارسة الصبر التحرر من هذه الرغبة. وهذا ما يمكن بلوغه عبر الشعب الثماني التي تمثل سلامة الرأي والحديث (نقلاً عن Mahavagga 1, 6, 17-29).

أرست الحقائق الأربع النبيلة نقطة انطلاق التطورات والتشكلات التي حصلت في ما بعد.

Twitter: @abdulllah1994

صورة العالم

من وجهة نظر بوذية يتكوّن العالم من أجزاء صغيرة جداً (جزئيات)، ومن معطيات أو من عوامل وجود. تشبه هذه الذرات لكنها لا يمكن إرجاعها لشيء آخر. وكلمة دراما (الشريعة Dharma) المستعملة لذلك (المشتقه من dhr تعني حمل) تشير في هذا السياق إلى «الركيزة» التي هي أساس كل الظواهر في العالم. والبحث عن علة العالم الأولى هو من الأمور المشتركة في البوذية وفي الأنظمة الفلسفية الأخرى في الهند (قارن مع الفلسفة الهندية).

الركائز هذه واقعية وبالتالي فإنه بالإمكان معاينتها حسياً. وإليها تنتمي الصفات، مثل الشكل أو اللون، وكذلك بعض الحوادث المحددة التي لا يمكن الغوص في تحليلها، مثل الكون والفساد. والعالم كناية عن تمازج عدد لا يحصى من هذه الجزئيات أو الركائز، التي تظل في حركة لا تنقطع والتي تولد نفسها بشكل متبادل.

الإنسان

يتكوّن الإنسان بحسب العقيدة البوذية من خمس مجموعات من «تلازمات» (Upadanaskandha). وبواسطتها يختبر الإنسان العالم ويرتبط بتمظهراته. ومن هذه التلازمات نشير إلى الجسد والأحاسيس، والإدراك، والانطباعات اللاواعية والوعي.

يشكل الجسد الجانب المادي وهو يتكوّن من العناصر الأربعة، الماء والنار والتراب والهواء.

تشمل الأحاسيس كل الانطباعات الحسية، التي تتكون عبر ملامسة ملكات الإحساس (السمع، البصر، والشم، والذوق والفكر) مع موضوعات العالم الخارجي. كذلك تحسب الأمور أو الأعمال النفسية من جملة الأحاسيس.

يرتبط الإدراك بإدراكات الموضوعات الخارجية المختلفة ويتضمن قوى الحكم الحسية منها والتحليلية.

Twitter: @abdulllah1994

تتكوّن الانطباعات الحسية من آثار مادية تتكوّن من خلال الأفعال. وإلى ذلك ينتمي أيضاً تمظهرات الإرادة. تعتبر الانطباعات مسؤولة عن ميزة الإنسان ويجب الخلاص منها، إذا ما أراد المرء أن يتجنّب ولادة ثانية.

والوعي أخيراً هو عبارة عن الفكر الاستدلالي الذي يشمل المجالات الأخرى ويراقبها.

بهذا التحليل للإنسان يتوجه بوذا ضد وجهة النظر التي نجدها في الأوبانيشاد، والتي تقول إن لكل فرد جوهر خاص الاتمان، يتلازم مع براهمان الذي هو نقيضه الشامل. وبما أن البراهمان أزلي ولا يقبل الفساد، فهو يجب أن يكون المساوي لكل اتمان بمفرده.

وفي الوقت نفسه تعتبر اتمان حامل الأعمال أو ركيزتها، وهي تتحول باستمرار عبر وجودات جديدة. إن الوحدة التي تكتسب بالتأمل والتي تشمل هذين المبدأين هي التي توصل إلى الخلاص.

تنفي البوذية وجود الفرد، ففي التلازمات التي قدمنا لها، والتي تكون الإنسان لا تراعي وجوداً للاتمان. أضف إلى ذلك أن كل هذه العوامل خاضعة للتغير، وبالتالي فهي لا يمكن أن تكون أزلية. ولكن وبما أن الاتمان أزلي من حيث تعريفه، فهو لا يدع أياً من هذه العوامل أن تكون متلازمة معه وبالتالي فلا وجود لأي جوهر أزلي.

لهذا التصور أثره على فهم البوذية للولادة المتكررة. ذلك أن العمل الذي يقوم به الإنسان في حياته يؤدي إلى وجود آخر. صحيح أن هذا الوجود مشروط بالوجود السابق، إلا أنه ليس متماهياً أو ملازماً له. وحتى نوضح هذه العملية يُصار إلى تشبيه الولادة المتجددة مع لهيب الشمعة التي تشعل لهيباً آخر. صحيح أن اللهيبين يرتبطان معاً، بحيث إن الواحدة منها تعطي الوجود للآخر، إلا أنهما ليسا متماهين.

Twitter: @abdulllah1994

فرضية الانوجاد المترابط

بعد البرهنة على عدم وجود فرد أزلي، فالأزلي يتحول من خلال حلقة الولادات المتكررة، يبقى السؤال حول كيفية إيضاح ظاهرة تكرر الولادة. الجواب الكلاسيكي نجده في «نظرية الانوجاد المترابط» أو باختصار في ما يعرف «بالترابط الشرطي». وقد اعتبر العديد من الباحثين هذه النظرية بمثابة عمل بوذا الأكثر روعة. علماً أن النقاش ما زال يدور حتى اليوم حول ما إذا كان هذا الرأي يعود إليه فعلاً أو هل يشكل جزءاً من تعاليمه الأولى كما تحاول الأسطورة أن تقول.

تقول نظرية الترابط الشرطي إن الأشياء تتواجد عبر علاقتها في ما بينها. وهي تتكوّن من اثنتي عشرة حلقة.

الجهل (avidya)

الانطباعات اللاواعية (samskara)

الوعي (vijnana).

الاسم والصورة (namariya)

مجال الحواس الست (sadayatana)

الملامسات (sparsa)

الأحاسيس (vedana)

الرغبة / الشراهة (Trsna)

الغضب (upadana)

التحول (bhava)

الولادة (Jati)

العمر والموت (Jaramarana)

إذا تأملنا في كل حلقة أو عضو على حدة من حلقات هذا الترابط الشرطي عن قرب فسنكتشف أن معظم المفاهيم مشتقة من الحقائق

Twitter: @abdulllah1994

الأربع النبيلة، أي أنها تشتق من مكونات الإنسـان. وهذا بحد ذاته علامة على الإنسان على الأرجح قد تكون في وقت لاحق لها.

تـرى المدرسـة السـكولائية فـي الترابط الشـرطي ثلاثـة أنماط من الوجـود، وهـي بالتحديـد الحيـاة الماضيـة، والحيـاة الحاضـرة والحيـاة المستقبلية.

الجديـد هنـا هـو أن نجـد الجهـل علـى رأس هـذه الحلقـات – أما فـي الحقائـق النبيلـة الأربع فكانـت الشـهوة أو الرغبة هي السـبب الأول في كل معاناة وألم.

يرتبط الجهـل «بعدم معرفة» المعاناة، وقيـام المعاناة والتخلص من المعانـاة (و) الطريق الـذي إلى التخلص من المعاناة(1). يعنى الجهل، إن الافـكار والأفعال والكلمات هي التي تشـكل الانطباعـات اللاواعية التي تعتبر مسـؤولة عن كيفية الولادة الجديدة اللاحقة. ومن ذلك يقوم الوعي، الذي يعتبر نقطـة انطلاق الوجود الجديد. مع هذه الأعضاء الثلاثة الأولى ينتهي وجود أول.

يخلـق الوعـي في الوجـود التالي الاسـم والشـكل، حيـث يوصّف الاسـم كل المجـالات النفسـية (إحسـاس، إدراك، انطباعـات لا واعيـة، الوعي) والشكل المجالات الفيزيائية الطبيعية. وفي هذه المجالات تندرج ملكات الحس السـت (النظر، السمع، الشـم، الذوق، اللمس، والتفكير)، مع ما تضم من موضوعات خاصة بها (الشكل، الصوت، الرائحة، الطعم، الملموسات والموضوعات). والملامسة، أي الاتصال بين ملكات الحس وموضوعاتها تخلق الأحاسيس. والأحاسيس توصل إلى الشهوة التي تعبر عن نفسـها بطريقتين. فالأحاسيس اللطيفة تولد الرغبة والشهوة في امتلاك مـا هـو لطيف ولذيـذ. أما الاحاسـيس غير اللطيفـة فتحـرك الكراهية التي تسـعى لتحاشـي انطباعات أخرى من هذا النوع. توصل المشـاعر السلبية والإيجابيـة علـى السـواء إلى التعلـق بالموضوعـات، التي تسـتثير الرغبة بوجود جديد في اتجاهها. وبذلك يعتبر الوجود الثاني منتهياً.

Twitter: @abdulllah1994

يبدأ الوجود الثالث مع الصيرورة التي توصل إلى ولادة وكما في كل حياة يحصل المرض ثم الموت. وبذلك يعتبر الوجود الثالث منتهياً.

يوضح الترابط الشرطي وجود الفرد بوصفه سيرورة إدراكات، وعنها تنتج المشاعر والانطباعات، التي تستجلب بدورها وجوداً آخر. ومع أنه قد قبل شكلياً بالولادة المتجددة وبقانون الأعمال، فإن نفي الذوات قد أوصل إلى تجديد حاسم. إذ لا تعود أزلية الذات (اتمان) هي الأمر الحاسم كما هو الحال في تعاليم الأوبانيشاد، بل اللحظة التي تقوم فيها خبرة الذات أو تجربتها عبر ترابط مختلف القوى أو عبر عملها المشترك. إن صيرورة وعي هذه اللحظة، التي يجب بلوغها من خلال الطقوس التقليدية، تعطي الإمكانية لإحلال أفكار شافية معينة بدل الأفكار السلبية مثل الكراهية والشهوة، وبذلك يصبح التأثير على المعطيات ممكناً.

مدارس هينايانا

بعد وفاة بوذا غوتاما دعا الراهب كاشيابا خمس مئة كاهن لعقد مجمع مشترك في راجاغزها لمتابعة حمل هذه المعرفة وتحقيقها. وقد روي أن أناندا، وكان أكثر الناس ثقة عند بوذا قد قام بإلقاء أقوال بوذا التعليمية، كما قام أوبالي وهو راهب آخر بإعلان قواعد الرهبنة أو الطريقة. يشكل هذان الجزآن الآن جزءاً خاصاً من التعاليم والقوانين البوذية، أو ما يعرف «بالسلال الثلاثة». والتسمية مشتقة من واقعة الحفاظ على الأجزاء المختلفة في سلال ثلاث. أما الجزء الثالث والذي ظهر لاحقاً، فهو يتضمن العقيدة السكولائية أو ما يتجاوز العقيدة المباشرة.

منذ المجمع الأول ظهرت بوادر انقسام الجماعة. وقد اشتعلت الاختلافات بسبب النقاش الذي دار حول الصفات التي يجب أن يتمتع بها القديس البوذي، أي الصفات التي يجب أن تنسب إلى من بلغ معرفة تؤمّن الخلاص من خلال علومه.

أثناء ذلك شكّك أحد الرهبان، ويدعى ماهاديفا، بإمكانية أن يصل قديس بالفعل إلى الدرجة الأعلى في الخلاص. فبتصوره كان الخلاص

Twitter: @abdulllah1994

سيرورة يجب الالتزام بها باستمرار والحفاظ عليها، ما يعني التشكيك أيضاً بخلاصه الخاص. أما الذين شاركوه هذا التشكيك فقد أطلقوا على أنفسهم اسم الجماعة الكبرى (Mahāsānghikas). في حين أطلق الجناح التقليدي، الذي تعلق بالمثال الأعلى للقداسة، على نفسه اسم (sthavira) أو القدامى.

إلى جانب هذا التقويم الجديد لمعنى القديس، نظرت المدرستان إلى بوذا بشكل مختلف. فمدرسة الجماعة الكبرى رأت في بوذا كائناً أعلى، ولهذا السبب فقط كان قادراً على تحقيق الخلاص، ذلك أنه أتى إلى هذا العالم من الخارج. وبذلك يكتسب الأفراد عبر خلاصه وزناً أقل. أما بالنسبة للقدامى فقد ظل بوذا إنساناً استطاع بقوته الخاصة الوصول إلى المعرفة، ومن خلالها إلى الخلاص.

صحيح أنه تم النفي باستمرار لوجود بوذا كفرد غير قابل للفساد، إلا أن السؤال حول الفردية لم يحسم كلياً، وقد قدمت المدارس البوذية على اختلاف اتجاهاتها إجابات مختلفة حول ذلك.

بود غالافادا - الشخصانية

بعد عدة قرون على وفاة بوذا قال فاتسيبوترا بنظرية «وجود شخص». وكانت حجته أن الولادة المتكررة والخلاص من دون وجود شخص (Pudgala)، يكون ركيزة أو حامل هذه العملية أمر لا يمكن التفكير فيه. انطلاقاً من واقعة أن بوذا قد تحدث مراراً في عقيدته عن كائن فاعل، فهو بذلك قد تحول إلى شخص. وهذا لا يتلازم مع المجموعات الخمس التي يتشكل منها الإنسان، بحسب تعاليم بوذا، لكنه لا يتميز عنه في الوقت نفسه أيضاً. يختصر الشخص المكونات المشار إليه وبذلك يكون كلية واحدة، «الماهية، أو الكائن». وبوصفه كذلك يجمع أعماله ويولد من جديد. و«الكائن» هذا يُتاح له أن يحظى بالخلاص، ويستمر في الوجود في «حالة النيرفانا الخلاصية التي بلغها»[2].

رفضت المدارس الأخرى بقوة وجهة النظر هذه التي تتميز عن

Twitter: @abdulllah1994

تعاليم بوذا الأساسية. ولذلك وجدت هذه المدارس نفسها مجدداً مرغمة لطرح السؤال حول جوهر الفرد وأن تقدم على ذلك إجابات متمايزة.

ففي «أسئلة ميلندا» (Milinda)، وهي نص متأخر من نصوص (Pali)، يساق الجواب على السؤال من خلال مثال العربة. فكما يطلق على مجموعة الدواليب وعريش العربة وعلى المحور وصناديق العربة... إلخ تسمية «عربة» (Prajnapti)، كذلك تعطي كلية العظام والشوق... إلخ اسماً معيناً. أما افتراض أن يكون خلف هذا الاسم فرد معين، فليس إلا عادة لا ركيزة جوهرية لها.

تبعاً لهذا التصور تطالعنا الآن مسألة العقاب والثواب. فإذا لم يكن ثمة كائن أزلي يعتبر ركيزة، أو حامل الأعمال، فلماذا إذاً يبذل الجهد للقيام بالسلوك الصالح، الجواب على ذلك يكون بالتكوّن المشروط. ذلك أنه حتى إذا كان هذا «الكائن» الذي يتصرف هنا في الزمن الحاضر، ليس صاحب المصلحة أو المستفيد من أعماله، فإن حياته الحاضرة سترتبط حكماً بالأعمال التي يقوم بها في الحياة الأخيرة ولهذه تأثيرها على الوجود اللاحق.

الواقعيون Sarvastivada

ظهرت مدرسة الواقعيين بوصفها ردة فعل على تحديات أطروحات مدرسة بود غالافادا. (اشتقت المدرسة اسمها من كلمة Sarvasti ومعناها كل شيء موجود) أول من حظي بالأهمية من مفكري هذه المدرسة كان كاتيايا نيبوترا katyayaniputra (حوالى القرن الثاني قبل الميلاد)، أما العقيدة الأكثر تطوراً فقد أودعها فازبوندو vasubandhu (القرن الرابع/ الخامس بعد الميلاد) كتابة «موسوعة الفلسفة البوذية». يتميز الواقعيون بقانونهم الخاص بهم الذي وضع باللغة السنسكريتية والذي حفظ لنا من خلال ترجماته إلى اللغة التيبيتية.

في جهودهم للدفاع عن عقيدة بوذا ضد هجوم المدارس الأخرى استند الواقعيون إلى نظرية الوقائع (dharma = الشعائر التقليدية).

Twitter: @abdulllah1994

نظرية الدارما

في الثقافة الهندية يستخدم مفهوم دارما dharma بطرق مختلفة[3]. من حيث الاشتقاق، فإن أصل الكلمة هو الجذر dhr ومعناه حمل، فالكلمة تعني إذاً «المبدأ الحامل» أو الداعم. في الفلسفة البوذية تعتبر الدارما احدى الجواهر الثلاث، بوذا، العقيدة (dharma) والجماعة، (samgha)، والتي يجد فيها كل من يعتنق البوذية ملاذاً له. فالدارما هي إذاً عقيدة بوذا أو تعليمه، كذلك يشير المفهوم Abhidharma (ما يتجاوز العقيدة) إلى التأملات الفلسفية التي تقدم وصفاً للبوذية. إلى جانب ذلك يُصار إلى التعبير من خلال هذه الكلمة عن موضوعات هذا الفكر. وهذه الموضوعات تتناول الخصائص النفسية التي قد تكون شافية، أو قد لا تساعد على الشفاء.

فلسفياً، وبحسب ما يقول بودهاغوسا (حوالى القرن الرابع) وهو أحد الشارحين المشهورين، يجب النظر إلى مفهوم الدارما بطرق أربع[4]:

الدارما هو سبب أول (hetu)، له صفة خاصة، ومن علاقته بدارمات أخرى يحدث تأثيراً معيناً.

وهو عقيدة بوذا:

وهو جزء فرعي من تقاليد العقيدة (Agamas) فهو بالتالي جزء من «الكتابة» أو الأثر المكتوب.

وهو أيضاً شيء، أو عامل يسهم في الوجود البشري، أي أنه ليس الشيء الأخير القابل للقسمة والذي منه يتكوّن العالم.

تُعتبر النقطة الأخيرة في أساس نظرية الدارما. فالدارمات أو العوامل الوجودية هي صفات مجردة تتحلل بشكل دائم، وهكذا تعطي العالم حولنا مظهر الاستمرارية. وبالفعل فإن الدارمات تقوم على مبدأ سامسكريا Sanskria أي أن الدراما تنوجد على أساس ما قام قبلها من دارمات أخرى، على أن تكون هي بدورها علة لدارما لاحقة. وفي اللحظة

Twitter: @abdulllah1994

نفسـها التي تنوجد فيهـا الدارما تفنى أيضاً مجـدداً وتخلي المكان للدارما اللاحقـة. تشـبه هذه الوظيفة وظيفة اللحن حيث يحـل إيقاع مكان الآخر، من دون أن يبقى قائماً لما بعد، ومن هذا التتابع تتولد الموسيقى.

وإلى الدارمات تنسب في ما بعد صفات ثلاث. وهي صفات موقتة، مما يسـتتبع حصـول المعاناة، وهـي لا جوهر لها. وهذا يعني بالنسـبة لما يحدث في العالم أن كل شيء - العالم والناس الموجودين فيه - هو نتيجة الكون والفساد والدائمين لما تشترطه هذه الدارمات.

وبمـا أن فناء العالم يعني اتصافه بأنه لا جوهر له، ولكن لا يمكن مع ذلك إنكار اختباره، فإنه لا بد من افتراض وجود مسـتويات واقع مختلفة. المسـتوى الأول عملي وهو يتعامل مع الواقـع التجريبي (sanvrisat)، أو الشـكل الذي يبدو فيه الشيء لنا، أما المستوى الآخر فهو مستوى الحقيقة (paranarthasat)، حيث تبدو الأشياء في شكلها الفعلي.

ومـن ثم حاولـت مدرسـة الواقعيين، اسـتناداً إلى نظـام vaiseoika تقديـم كل عوامـل الوجـود وتصنيفهـا. وقد طـوّروا من أجل ذلـك نظاماً يتكون من 75 دارما، يمكن ترتيبها ضمن فئات خمس.

المادة (ruya) وهي تضم كل شـيء، يمكن للمرء أن يدركه، أي أنها العالم، «الموضوعي» كله.

الوعـي (citta) وهـو ينحصـر كلياً بصيـرورة الوعي. نشـاط الوعي (caitasika) ويضم السيرورات النفسية أي الشعور والإرادة.

قـوة التأثيـر العامـة مثـل الكـون والفسـاد وهـذه لا تنتمـي لا إلـى المادة ولا إلى الوعي.

المـكان (akasa) والنيرفانـا، وهمـا مـن الدارمـات غيـر المرتبطـة بشـروط. فالمكان يتحدد هنا سـلباً، أي باعتباره غياب كل آخر. والنيرفانا هي إخماد الشهوة... إلخ، التي تختفي بكل سهولة من دون أن تحدث أي تأثير.

عبـر هذه الفئـات الخمس من الدارمات اسـتطاع الواقعيون، إيضاح

Twitter: @abdulllah1994

العالـم من دون أي لبـس. وبذلك يقدم البرهان أيضـاً على عدم وجود أي ذات فردية، إذ لا ضرورة لها لتقديم إيضاح حول الحادثة.

ومما لا شـك فيه أن هذا التصور قد أثار مشـاكل كان لا بد من إيجاد حـل لها. فإذا كانت أشـكال ظهور العالـم قائمة على عوامـل وجودية، لا تنوجـد إلا للحظته دائماً، فالسـؤال الذي يطرح هـو كيف تكون الذكريات ممكنـة؟ علـى ذلك أجـاب الواقعيـون، إن ذلك ممكن مـن حيث تعريف الدارمـات مسـتقلة عـن الزمـان. فالدارما تنوجـد في الماضـي والحاضر والمسـتقبل. أضف إلى ذلك أن الدارما تمتلـك طبيعة خاصة لا تتغير. في التذكير تسـتحضر الدارمات، أي أنه يُصار لوصفها مجدداً ومرة أخرى في الصورة، التي سـبق أن تم إدراكها. أما واقعاً فإن الدارمات تظل آنذاك دون حركة، وحده الإدراك الذاتي ينسب إليها الزمنية.

يسـتنتج مـن ذلـك أنـه يجـب أن تكـون الدارمـات موجـودة فـي الواقـع، وطيلـة الزمـن أيضـاً، إذ إن الشـيء الـذي لا ينوجـد فـي الواقـع لا يمكـن أن يكـون لـه أي تأثيـر. فسـيرورة الصيـرورة هي سـيرورة تقوم علـى هـذه المعطيـات الثابتـة وغير الخاضعـة للتغيـر، والتي تعتبـر ركيزة هـذه السـيرورة. وبمـا أن الدارمـات موجودة باسـتمرار، فـإن تصور زمن خطي ليس ممكناً أبداً.

هـذا يعنـي أن الخـلاص حاصـل باستمرار، ولا بد فقط مـن جعله واعياً، أو من الوعي به. وبذلك تنتهي سـيرورة الاستحضار، التي تعد كذباً بتتمـة زمنية ظاهرية، فيـدرك أن الدارمات التي لا تتغيـر هي وحدها ركيزة الحقيقـة أو الحامل لها. والنيرفانا بذلك ليسـت نقطة نهاية بل هي بدورها دارما أيضاً، مسؤولة عن إخماد الاستحضار. والإخماد هذا لا يحصل مرة واحدة فقط، بل يتجدد باستمرار حتى ننتهي. إن افتراض النيرفانا دارما من نـوع خـاص قد دفع باتجاه وضـع تأويل جديد لهذا المفهـوم. ذلك أنه في حالة الانطفاء التي تحصل بعد زوال الشـهوة والكراهية، يحصل شيء من الخلود الذي يجد من حصل الخلاص «منفذاً إليه»[5].

Twitter: @abdulllah1994

التقليديون Theravada

لم يذهب التقليديون (Theravadin بلغة بالي)، بعيداً إلى ما ذهب إليه الواقعيون، ذلك أنهم شأن بوذا نفسه، لا ينسبون في تفسيراتهم للخلاص قيمة عملية. بدل ذلك اختاروا في تفسيرهم للحقيقة مخرجاً يقوم على الأمور النفسية، حيث قاموا بتحليل الحوادث والعمليات الداخلية بدقة بالغة رابطين إياها بالوعي.

تبعاً للتصور الذي وَرَدَ في نصوص مدرسة داماسانفاني[6] (Dhanmasangani) نجد حالات الوعي مقسّمة إلى حالات مفرحة وأخرى حزينة وحالات ثالثة لا مبالية. ثم يُصار إلى البحث في الدارمات الخمسين التي تطلق على حالات الوعي ومراتبه. وبذلك بات يُتاح للإنسان أن يحول حركات النفس أو خلجاتها غير القابلة للشفاء أو غير المجدية والتي يصبح على وعي بها إلى حركات أو خلجات مجدية.

ثمة بديل آخر نجده في (نصوص) باثانا[7] Patthana، هنالك ساد معيار يقول بتحديد عدد الدارمات، وذلك بالقدر الذي يؤثر في قيام الأشياء الأخرى أو في حفظها. وبالإجمال تم القبول بوجود 24 دارما تكون في ما بينها على علاقة متعددة الأوجه. هكذا يوجد بعض منها مما يستوجب غياب دارمات محددة، وأخرى تظهر بشكل مشترك. أما الدارمات الخاصة بحمل الحقيقة فهي تبعاً لهذا النموذج العلاقات بين الأشياء والمعطيات.

إن النصين المشار إليهما هما جزء من تيرافادا - ابهيدهاما، والذي يشكل الجزء الأكثر حداثة من قوانين بالي. ويعود تاريخ ظهورها إلى بين القرنين الأخيرين هما قبل الميلاد وإلى القرنين الثانيين مما بعد الميلاد. تعكس النصوص التطوير اللاحق في الفكر البوذي، ويشكل هذا التطوير تأويلاً وشرحاً لكلام بوذا منذ بدايته. كما كان للجوار مع مدارس بوذية وهندوسية أخرى، ظهرت في الفترة الزمنية نفسها أثراً واضحاً على هذا التطوير.

Twitter: @abdulllah1994

الاسمانيون Santrāntika

تستند المدرسة الاسمية في تصورها حصراً على ايسوترا التي يفترض أن تضم كلمات بوذا الأصلية، وترفض ما ليس بدارما باعتبار ذلك ليس قانونياً. وحجتها أنها لا تتضمن إلا التأملات والأفكار المدرسية، التي وبحسب كلمات وأحكام بوذا نفسه لا تؤدي شيئاً يسهم في الخلاص.

مثل الاسميون تطوّراً آخر للأفكار التي نادى بها الواقعيون، إلا أنهم من جهة أخرى قد وضعوا لأنفسهم حدوداً واضحة تفصلهم عنهم. إذ انتقدوا الواقعيين لقولهم إن الحقيقة كامنة خلف الإدراك. ففصل الإدراك في الموضوع والفهم والوعي ليس بنظرهم سوى عملية بناء عقلية، لا تصف بشكل صحيح الإدراك الإنساني الذي يليها مباشرة. من هنا كان القول عندهم بوجود ذاتية تجريبية تخضع لتحول دائم. يتحدث الاسميون عن سيل في الوعي. فكل إدراك يولد «بذرة» (bija) تغير سيل الوعي على الفور. والولادة الجديدة تحدث حين يتابع السيل طريقه إلى الوجود التالي، طالما أنه يدرك بوصفه تلازماً.

من هنا تعتبر الظواهر، التي تخضع للزمنية، مستمرة بطريقة أكيدة إذ إن سلوكها يظهر انتظاماً أكيداً. فكل إناء على سبيل المثال سيصبح يوماً ما قديماً ويفنى.

أما بالنسبة لآرائهم حول المكان، فإن الاسميون أعلنوا تصوراً يختلف عن تصور الواقعيين. فهو بحسب رأيهم مشروط، إذ هو يتعلق بغياب موضوعات أخرى وبذلك فهو خاضع لسبب ما. كذلك رفضوا أيضاً أن تنسب للنيرفانا وضعية الدارما، ذلك أن الانطفاء الخالص هو بمثابة قطع شجرة وليس أمراً معطى، النيرفانا هي فقط الانطفاء المحض لسيل الوعي ولا واقع أو حقيقة خاصة بها. لقد انتهت الصيرورة الذاتية وبذلك انقضى الوجود الذاتي والموضوعي.

المهاسنجيكا Mahasanghika

طورت مجموعة مهاسنجيكا، التي انشقت بعد انعقاد المجمع

Twitter: @abdulllah1994

الثالث أفكاراً أوصلت لاحقاً لنشوء العقيدة المهايانية، أو عقيدة «العربة الكبرى». مع ذلك لا يجوز لنا اعتبارها الشكل المبكر لمدرسة العربة الكبرى، ذلك أنهم استمروا بعدها وفي وقت كانت هذه في أوج ازدهارها، هذا أولاً، ثم إنهم ثانياً قد أخذو بآراء ناقضت لاحقاً أفكار مدرسة الماهايانا.

تولي مدرسة المهاسنجيكا نصيب الأفراد في خلاصهم قيمة أقل مما توليه المدرسة التقليدية. بدل ذلك تركز على دور المعلم، من دونه لا يمكن إحراز تقدم في الطريق إلى الخلاص.

فهم لا يرون في بوذا إنساناً أبداً، بل وحي واحد من فوق العالم، ولظهوره فقط اتخذ صورة إنسانية. بذلك تعتبر النيرفانا شيئاً ما فوق عالمي، لكنها تكون مؤثرة في هذا العالم. إذ كان ظهور كل شيء مشروطاً في هذا العالم، فإن الشيء غير المقيد بشرط لا يكون مكانه إلا خارج هذا العالم. هكذا يمكن أن يحدث الخلاص بتأثير قوة يكون موقعها في الخارج فقط. وإذا كان بوذا قادراً على ذلك فلأنه قد أتى من خارج هذا العالم.

أدخلت هذه الأفكار شيئاً مفارقاً، أو متعالياً إلى الفلسفة البوذية. وقد كان لذلك أثر مباشر على تطور الشعائر والعبادة البوذية. ففي الوقت الذي رفض فيه أتباع المهاسنجيكا تقديس التماثيل stupa، فإن شعائر عبادة المعلم قد لاقت انتشاراً واسعاً. بل إن الأقوال بأن الصيغ التي تنسب للعقيدة والتي يعتقد أن لها أثراً شافياً قد تم التخلي عنها ببطء. وأساس هذه الممارسة يستند إلى الاعتقاد بأن التلفظ بحقيقة القائل ينسجم مع الحقيقة نفسها.

Lokottaravadin

ظهرت المدرسة التي تقول بأن بوذا موجود ما فوق عالمي حوالى القرن الرابع/ الثالث قبل الميلاد. وكان لأنصار هذه المدرسة قانونهم الخاص وقد وضع بلغه سنسكريتية هجينة، أي أنه قد وضع بلهجة عامية. ولم يبق منها إلا الكتاب الكبير (Mahāvastu).

Twitter: @abdulllah1994

مـن تعاليـم هـذه المدرسـة أن بـوذا كائـن مـا فـوق إنسـاني (Lokottara)، وأن صورته الإنسـانية قد خلقت من روح فقط، وفي موقع آخر نجد تعبيراً يقول إنه قد قبل بتحول جسـده السحري حتى يظهر للناس الطريـق إلى الخلاص. أما طبيعتـه الخاصة فهي طبيعة تتجاوز العالم وهي لا زمن لها.

تشكل وجهات النظر التي نوصفها ها هنا أسس العقيدة اللاحقة التي تقول بالأجساد الثلاثة التي قالت بها مدرسة الماهايانا.

مدارس الماهايانا

تعتبـر بوذية الماهايانـا نتيجة تطور تدريجي. ومعنى الاسـم ماهايانا «العربة الكبرى» وقد اشتق من تصور العقيدة بمثابة «باخرة كبيرة في محيط المعاناة»، تحمل الخلاص للعديد من الناس، في حين أن الهينايانا Hina-yana هـي العربة الصغرى التي تقدم الخـلاص لعدد قليل من الناس ممن تميـز بآداب خاصـة. تعتبر الماهايانا نفسـها بمثابة الـدورة الثانية لدولاب العقيـدة، بمثابة العقيدة الأعلى التي أرسـاها بـوذا والتي لم يكن العالم في أيامه ناضجاً بما يكفي ليقبل بها.

ثمـة فوارق ثلاثـة بين العربة الكبـرى والعربة الصغـرى: اعتبار بوذا إنسـاناً أعلـى أو كائنـاً إلهيـاً، إحـلال «مثـال المخلـص» (Bodhisattra) (المعنـى الحرفـي بوذا المنتظـر). مكان بـوذا القديس، فهـو الكائن الذي حقق الاسـتنارة الـذي يظل خلاصه مستمراً حتى يخلص النـاس جميعاً، فهـو بذلك قادر على تأمين الخلاص للغريـب أيضاً. القول بوجود مطلق، «الفراغ» خلف كل الأشياء .

نظرية الأجساد الثلاثة Triikayavada

ظهـرت هـذه النظرية بحـدود القرن الثالـث بعد الميـلاد، باعتبارها استمراراً لتطـور وجهـة النظـر القائلة بما فـوق عالمية بـوذا، كما صورها القائلـون بتجاوز بـوذا الوضـع الإنسـاني والنظـام باكملـه نجد صيغتـه

Twitter: @abdulllah1994

في Lankavatarasutra. تجمع نظرية الأجساد الثلاثة مختلف التصورات حول بوذا الشخص التاريخي، وبوذا الكائن المافوق إنساني وصورة بوذا المجردة. وينظر إلى هذه التصورات كمراتب لمبدأ واحد بعينه. وبذلك تعتبر دارما كايا (الإلهي الأعلى) المرتبة الأعلى بالنسبة لصورة بوذا المجردة المطلقة، والجسد الأثيري (sambhogakaya) هو مرتبة بوذا الذي يتخطى العالم والجسد المتحول (Nirmanakaya) هو المرتبة التي تدرك. تعتبر هذه المراتب كلها تمظهرات صورة بوذا المجردة في هذا العالم.

جسد القانون Dharmakaya

يفترض بشكل أساسي وجود عدد لا نهاية له من بوذا، وقد وجد هؤلاء بدورهم في عدد لا نهاية له من العوالم ومن الدورات. وهم جميعاً يحلون في «جسد القانون» الذي يجسد جوهر كيانهم الخاص، طبيعة بوذا. ولذلك لا وجود إلا جسد قانون واحد، لا يمكن وصفه بكلمات، إذ لا صفات له على الإطلاق يمكن الإلمام بها بواسطة اللغة. إنه المطلق، وهو سبب الوجود النهائي، وفيه تحل الأشياء كلها ولا وجود لأية حقيقة خلفه. مع أنه ليس بالإمكان وصفه، فإن ثمة فضائل مثل الشفقة أو الرحمة تلحق به.

في مصادر متأخرة (حوالى القرن السادس/ السابع) يُصار إلى شخصنة جسد القانون بوصفه بوذا الأصيل، أو الأول، الذي منه انبثق كل بوذا آخر (البوذات الآخرين). حصل التماهي الأول مع vairocana (مثال الشمس) وما زال ذلك حتى اليوم موضع تكريم وعبادة في شرق آسيا، والتماهي الثاني مع ناجر ساتفا (والذي تتكون طبيعته من vajra) والأخير مع سامنتا بهادر (أو المبارك حوله).

جسد اللذة Sanbhogakaya

يطلق جسد القانون العديد من الأجساد من نوع بوذا المتعالي، وأنماط بوذا المتعالي هذا تتواجد في أعداد لا نهاية لها. إن شكلها المشع

Twitter: @abdulllah1994

لا يمكن إدراكه بواسطة الحس، بل من خلال اللطف الإلهي الخاص ببوذا الذي سبق أن تطورت قدراته الروحية. تتمتع شخصيات بوذا هذه بثمار ما استحقت وهي تهب من خلال طلعتها الآخرين اللذة. بعضهم يسيطر على الفردوس، حيث تطور الكائنات التي ولدت هناك الصفات التي تؤدي أو توصل إلى خلاصها اللاحق. أضف إلى ذلك أن عليها واجب نقل تعاليم بوذا وأن تنجب جسد التحول الذي هو بمثابة «الأب» لهم.

جسم التحول Nirmanakaya

يطلق على تمظهر بوذا الأرضي اسم الجسد المتحول، وهو يقع في المستوى الأدنى من نظرية الأجساد الثلاثة. وهي المظهر المادي من المطلق. أثناء ولادتها تظهر 32 علامة رجل كبير[8]، إلا أنها مع ذلك وككل إنسان، عرضة للمرض والشيخوخة والموت. من واجب بوذا الأرضي التبشير بالعقيدة. وعلى غرار التعاليم على مستوى جسد الملذات فإن البوذات الأرضية ستكون ملحقة «بجهات السماء الأربع» ووالد «غوتاما بوذي هو بوذا الغرب، اميتابها» Amitabha.

تجيب نظرية الأجسام الثلاثة على العديد من المتطلبات التي وضعها أنصار البوذية المهايانية. ذلك أن افتراض وجود جسد القانون، أو التصور المطلق لمفهوم بوذا قد أتاح للمؤمنين المثقفين القبول بتصور توحيدي، كما نجد ذلك في السياق الهندوسي. أما القبول بجسد اللذة فقد أتاح إمكانية ممارسة الزهد والورع. بالشكل الذي جرى التعبير عنه من خلال العبادات المقدسة وتأكيد بوذا المتعالي. أما جسد التحول فقد خلق البعد التاريخي، الذي سهل أيضاً السبيل أمام الإنسان الذي يتفكر بذلك.

فلسفة الفراغ أو الخواء Sunyata

جاء في تعاليم بوذا أنه لا يوجد ضمن مجموعات المقومات للتكوين الخمس، والتي يتكون منها الناس أي جوهر فردي أزلي. فالكائنات خاوية أو فارغة إذاً. كذلك تعتبر عوامل الوجود التي تشكل

Twitter: @abdulllah1994

مـن خـلال تغيرهـا الدائـم عالـم الأشـياء المـادي، عوامل فانيـة، تخضع لشـروط ولا جوهر لها، فهي بدورها فارغة إذاً. ولهذه الأسـباب تم أول الأمـر في كتابات الحكمـة (Prajnaparamita- Stutras) (حوالى القرن الأول قبل الميلاد) اسـتخدم الاسـم sunyata، ومعناه الخواء أو الفراغ، بدل اسـتخدام الصفة sunja ومعناها الفارغ. ولأن كل شيء فارغ، تحول الفـراغ أو الخـواء إلـى مطلـق، هو فـي أسـاس كل الأشـياء ولذلك كان هو المشـترك بينهـا جميعاً أيضـاً. ولا يرتبط ذلك بالدارمات المشـروطة وحسـب، بل بالدارمـات الحتمية، ذلك أن النيرفانـا، أي حلقة الولادات المتكررة والنيرفانا ليسا إلا شيئاً واحداً.

إن عبارة بوذا «كل شـيء فـراغ» تحولت في صيغتها إلى «كل شـيء فراغ». والفراغ يعني أن الأشياء تفتقر إلى وجود خاص بها، فهي لا جواهر لهـا، أو لا ذات لها (anātman) وهذا يوحي أن الخواء هو كينونة موجودة بيـن الدارمـات. ومن جهـة أخرى كان ينظـر إلى الخواء بوصفـه المطلق، أو الحقيقة النهائية.

وبوصفـه كذلك فالخواء لا يخضـع لأي توصيف، ولا يمكن تقريبه إلا بالنفـي، بمـا ليس هو. وهكـذا يُصار إلـى وصفه بأنه «ليـس ثنائية»، أو أنـه «دون تعدديـة». وبوصفه بالإيجاب يقـال إنه «الحقيقـة» و«القانونية» و«طبيعة بوذا» جسد القانون.

كان لمفهـوم الخـواء تأثير قوي علـى فهم العقيدة. فـإذا كان الخواء الـذي يسـكن كل الكائنـات موازيـاً لطبيعـة بـوذا، فـإن كل الكائنـات قـد وجـدت الخلاص إذاً. وحده الجهـل هو الذي يعيق خلاصهم. وإذا كانت الكائنات جميعها فارغة فذلك يعني أيضاً أنها متسـاوية، إذ إن الخواء يمنع مـن تقسـيمها أو من تجزئتها. وهكذا يكتسـب مفهوم «ما هـو فارغ» دلالة مزدوجة، فمن جهة أولى إن خواء الأشياء هو الذي يجعل الناس يشعرون بالمعانـاة، ومن جهة ثانية فإن الخواء هـو المطلق الذي به يمكن التخلص من الوجود الحافل بالمعاناة.

Twitter: @abdulllah1994

«ماديا ماكا» لمؤلفه «ناغارجونا»

تحولت فلسفة الخواء على يد ناغارجونا إلى نظام فلسفي متكامل. عاش ناغارجونا في الثلث الأول من القرن الثاني بعد الميلاد تقريباً، وكان يعلم في نالندا، الموقع الذي اشتهر بإيوائه مراكز العلم في شمال شرق الهند. كتابه الأساسي هو Madhayamaka-kārikā أو ما يعرف أيضاً باسم Madhyamakasāstra، حيث عرض العقيدة البوذية على ضوء فلسفة الخواء من خلال 448 آية بالإضافة إلى الاستنتاجات المنطقية.

يطلق على المدرسة الفلسفية التي أسسها ناغارجونا اسم «مدرسة الطريق الوسط» (Madhyagamaka). والعبارة مشتقة من نص ينسب إلى بوذا، حيث يقول عن نفسه إنه يعلم الطريق الوسط بين حدين متطرفين «كل شيء موجود» و«كل شيء غير موجود». (samyuttanikaya 12-15).

بذل ناغاجونا جهده ليبرهن عبر تحليل دقيق أن عقيدته قد تفوقت على وجهات نظر أخرى. وفي سبيل البرهنة على ذلك ساق براهين لغوية، حيث أثبت أنه من غير الممكن الإحاطة بالعالم كما هو عن طريق اللغة. وقد أطلق على طريقته في الوصول إلى النتائج اسم براسنغا Prasanga. ميز ناغاجونا بين مستويين من الحقيقة. الحقيقة الأولى هي حقيقة العالم المادية، كما ندركها في ما حولنا. والأخرى هي الحقيقة الأسمى، التي تعتبر كل المظاهر على المستوى التجريبي بمثابة فراغ. ففي حين يدرك الفرد الظاهر على مستوى تجريبي العالم كما لو كان متميزاً عنه، يصبح الكل على المستوى الأعلى بمثابة وحدة، أي أنه يُصار لاختباره كما لو كان خواء.

منذ الأبيات الأولى التي أودعها مؤلفه ينكر الأفكار الاصطلاحية بشكل قاطع: «لا كون ولا فساد، لا نهاية ولا ديمومة، لا وحدة ولا تعددية، لا ذهاب ولا إياب» (Mulamadhyama kakariba 1. I). وإذ

Twitter: @abdulllah1994

يرفض الكون والفساد فهو يتوجه ضد نظرية الدارما كما شيعتها المدرسة الهنايانية. إذ لا يمكن أن يكون على مستوى الحقيقة الأسمى، إذ لا يمكن أن يصدر عنها أي شيء، إذ نظرية اللا- ذات (Anatman) تنفي وجود جوهر يقبل الفساد، وهذا ما يعتبر غير ممكن.

كما أن إمكانية وجود شيء مشروط يكون بتأثير سبب أول غير ممكن بنظر ناغارجونا، ذلك أنه إذ كان السبب الأول دون أثر فإن الأثر يجب أن يكون قائماً قبل السبب الأول، حينها يكون السبب الأول ذاته غير ممكن. «لذلك لا وجود لشيء عن سبب أول ولا وجود لأثر يقوم عن سبب أول. وإذا كان الأثر غير موجود، فكيف يمكن لسبب أول ولعدم وجود سبب أول أن يوجد؟» (Mulanadhyamakarika I -14).

إلا أن ناغارجونا لم يقتصر في حيثياته على الأمور النظرية فقط، بل أولى عنايته الأمور اليومية أيضاً. فعلى سبيل المثال كانت العلاقة بين الأب والابن عنده من الأمور الصعبة. فالابن يدين في وجوده للأب، وهذا لا يصبح أباً الا من خلال الابن. هنا أيضاً لا تتضح العلاقة بين العلة والمعلول. إلا أن المسألة تتخذ طابعاً لغوياً، إذ إن التسمية للرجال بالأب موجودة حتى قبل ولادة ابنه. قد يكون لذلك أثر يشبه أثر الاستنتاج الخاطئ أو المضلل، وهكذا تقوم على الدوام علاقات بين الأشياء. فلا شيء يقوم بذاته أو من ذاته بل هو يرتبط على الدوام بسياق محدد.

ثم تابع ناغارجونا أن الخطأ يقع في ترصد المفهومية. فإذا ما توجه المرء إلى مفهوم الجوهر، فهو عليه أن يقر بوجوده أو بعدم وجوده، ولا وجود هنا لطريق وسط. فإذا كان للأشياء جوهر فإن لها أيضاً طبيعة خاصة. ولكن ذلك يمكن أن يعني أنها بطبيعتها لا تقبل الفساد. ولكن هذا غير صحيح، فهذا ما نراه بسرعة من خلال التغيرات، التي تتعرض لها.

لذلك أحل مفهوم المشروطية بدل مفهوم الجوهر. فالأشياء موجودة ولكن كمظاهر محدودة زمنياً، وهي تدين في وجودها إلى عوامل الوجود

Twitter: @abdulllah1994

المتحولة باستمرار. وهذا يعني أنه لا كينونة خاصة بها ولا يمكن أن تعدم أيضاً، إنها تختفي مجدداً وبكل بساطة.

بعد ذلك توجه ناغارجونا إلى الثالوث- الانوجاد الوجود - الاختفاء. ولذلك يجب على الأقل أن يظل الشيء للحظة من دون تغير، وهذا بحسب أقوال بوذا، أن كل شيء زائل، أو خاضع للتغير، غير ممكن. ودون وجود لا يمكن أن يكون ثمة كون، ذلك أن الشيء حتى يكون فيجب أن يكون له بقاء قصير على الأقل، وإلا فلا وجود. ولأن ذلك غير ممكن فإن لا فساد ممكن. والأمر ليس كذلك أيضاً، فإن تكون الأشياء ببساطة غير موجودة - فهي في الموقع الوسط بين وجود ولا - وجود، أي أنها فارغة. وبهذه البرهنة يظهر ناغارجونا أن الخواء ليس للعالم فقط بل للنيرفانا أيضاً اذ يوازي المطلق مع الخواء. ولأن العالم بدوره خواء فهو يتماهى أو يتلازم مع النيرفانا. وإذا انطلق المرء من فرضية أن كل شيء فارغ ساحباً النتيجة إلى نهايتها فإن ما سينطبق على العقيدة البوذية هو: «إن برذا لم يقل في أي مكان أو في أي زمان بالدارما». (المرجع المذكور 24-25).

مع ذلك فإن العقيدة البوذية على الصعيد التجريبي هي بمثابة التبرير للذات التي لم تجد خلاصها إذ تجعله في وضعية يختبر فيها خواء الأشياء. فالتمارين التي ينصح بها ناغارجونا الساعي للخلاص لا تتميز من حيث طموحها كثيراً عن الطريق الذي تعلمها الهينايانا: تأديب الذات وتجاوز نموذج التفكير الشخصي.

تابع مريدو ناغارجونا العمل الذي بدأه. فألّف أرياديفا (حوالى القرن الثالث بعد الميلاد) كتباً مختلفة، حلّل فيها لا التصور العام وحسب بل المنهج الذي اتبعه معلمه في نظامه الفلسفي.

نظرية الوعي Vijanavada

نجد النص الأهم الخاص بهذه المدرسة في lankavatara- Sutra أو الكتاب حول مجيء (بوذا المتعالي) إلى لانكا (lanka). النص الذي

Twitter: @abdulllah1994

وصلنا هو باللغة السنسكريتية وقد تمت ترجمته عام 430 بعد الميلاد إلى اللغة الصينية من جانب دارماراكسا (Dharmaraksa)، وهو لا يتعلق بعرض منظم للعقيدة، إلا أن النص يتضمن جزءاً كتب نثراً، يستعيد ما تم الإشارة إليه ويعرضه بوضوح.

وعلى مثال ناغارجونا تبحث نظرية الوعي من الوسط بين موقعين متطرفين، الوجود واللاوجود، إلا أنها تختار سبيلاً يقوم على علم النفس. تقوم الفرضية الأساسية على ما يلي، إن العالم بالنسبة للأفراد يبدأ بالوجود فقط حين يتأسس في وعيهم. وإلى أي مدى تستطيع هذه الانطباعات الواعية الإلمام بالواقع، فأمر لا يمكن الحكم عليه. «أنا لا أنادي (بنظرية) الوجود، ولا (بنظرية) اللاوجود بل إن (كل شيء) هو عقل» (Lankavatra sutra 3-30). أما الجانب العملي من العقيدة فقد تم التركيز عليه من خلال القول بالتحول في اليوغا (Yogacara).

طرق الوجود الثلاثة

لم يشكك بوذا في عقيدته بواقعية الإنسان، بل بعالم الموضوعات فقط الذي فيه يوجد التصوّر الإنساني. توسع نظرية الوعي هذه الفكرة وتعلن أن كل شيء عقل، وبذلك يأخذ العقل موقع المطلق. ثمة ثلاثة أنماط من مراتب وجود العقل.

- وعي الفكر، او بكل البساطة الوعي.
- الفكر
- الوعي الأساسي، أو العقل، (أو ما يتمتع بالحياة بالمعنى الدقيق للكلمة).

العقل، هذا هو الوعي الأساسي. «الفكر» هو ما يفهم من الاعتزاز بالنفس، والوعي هو ما يطلق على مجالات الحس. (Lankavatara- sutra 102).

يتمتع الوعي بالحد الأدنى من درجات الواقع، فهو يدرك عالم موضوعات الحس التي تتواجد فقط في تصوره. ففي حين

Twitter: @abdulllah1994

تقول مدرسة الهينايانا إن الإدراك الحسي يتكون من خلال علاقة أعضاء الحس بالموضوعات، تذهب المدرسة التي تقول بالوعي (vijnavada) من القول بأن أعضاء الحس مع الوعي الحسي هما اللذان ينتجان موضوعات الحس. فموضوعات الحس من هذه الزاوية موضوعات خيالية ولا واقع خاص لها. و«العالم هو عقل فقط، لا طبيعة خاصة به، فارغ، لم ينشأ ولم يولد.

وبالطريقة نفسها ينطلق الفكر والوعي من الوعي الأول أو الأساسي، ما يعني أن كل شيء يمكن أن يكون اشتقاقاً من المطلق.

إن طريقة وجود «الفكر» هي الذات، وهي بالتالي ركيزة التصور. فالفكر هو جزء من الوعي الأول الأساسي، الذي يمكن تصوره أنا موجود. والتصور هذا قوي جداً حتى إنه يعتقد أنه يتوازى مع مجموعة المكونات الخمسة وأنه يمتلك أعضاء الحس التي معها قد خلق عالمه. وبذلك لا يكون العالم وحده وهماً فقط، بل الذات التي تعتقد أنها قد عرفت هذا العالم.

إن الوعي الأساسي هو المطلق، الذي يسبق وجوده وجود الفكر والوعي بالفكر. ذلك أنه كان بالإمكان الحلم بهذين الاثنين، فإن المرء بحاجة لذات الحلم وهذه الذات هي العقل. وهذا بطبيعته صافٍ، شفاف ولا هو موجود ولا غير موجود. ولأنه لا يمكن اختباره لا فلسفياً ولا نفسياً، فلذلك يجب عيشه كفرضية من وضع الدين. وبذلك يتوافق مع الخواء كما جاء في كتاب Madhyamaka، لكنه يؤدي وظيفة أخرى مختلفة. في كتاب المادهياماكا يعتبر الخواء شرط التكرار الدوري للولادات، لكن الخواء ليس دينامياً ولا نقطة الانطلاق لتفتح العالم. في نظرية الوعي يعتبر الوعي الأول الواحد، وليس - الثنائية. إنه يخمد وهو بوصفه مطلقاً يتماهى مع النيرفانا.

ويعتبر هذا العقل الأول أيضاً مخزن بذور الكارما التي تبقت بعد الممات من وجود سابق. ومن هنا يوصف أيضاً بأنه خزان الوعي. فالعقل

Twitter: @abdulllah1994

يجمع بذور الكارما التي تنثرها حركة الموج على سطحه والتي توهم فجأة أنها قد كونت الأنا. وهكذا تتكون دورة الولادات المتكررة. إنه لا حقيقة له، بل هو بمثابة «اضطراب في المطلق». إن كارما (المتوفى) تجمع من قبل الوعي الأول، من فكر (أحد الأفراد) تحزم ويصار إلى إدراكها من قبل وعي الفكر. ومن خلال إدراك الحواس الخمس يُصار إلى تخيل (عالم الموضوعات) المرئي. (المرجع السابق 2 – 106).

كذلك أدت طرق الوجود كما تصورتها نظرية الوعي إلى الحديث عن مستويين اثنين من الحقائق الحقيقة الاصطلاحية والحقيقة الأعلى. ولذلك يصار إلى الإرشاد إلى طريق الخلاص بطريقتين مختلفتين: العلم الخلاص من جهة أولى والسلوك الخلاصي من جهة ثانية. بالتعلم والجهاد والتأمل والتفكر يضع المرء نفسه بالتدرج على طريق الخلاص - ولا وجود لخلاص يأتي فجأة. يكمن الخلاص في المعرفة التي تقول بأن عالم الموضوعات ليس عالماً واقعياً، بل هو موجود في العقل فقط. من هنا يحصل التحول الذي يؤدي في العقل الأول إلى التخلص من هذه الصورة الخادعة.

والنيرفانا حقيقة موجودة منذ الأزل وبذلك فهي متلازمة أو متماهية مع الوعي الأول. ومن هنا يمكن القول أيضاً بتلازم دورة الولادات المتكررة مع النيرفانا.

ترتبط عقيدة الوعي بأسماء الأخوين فاسو باندو (396-316) وأسنغا (390-360) [?]. وقد قالا بالعقيدة نفسها مع التركيز على نقاط معينة مختلفة. قبل تحولهما إلى الماهانية كانا من أنصار المدرسة الواقعية. هذا ويعتبر فاسو باندو إلى جانب ذلك مؤلف كتاب «موسوعة الماورائيات» (abhidharmakosa) وفيه يقدم عرضاً منهجياً لآراء الواقعيين. ثم وفي وقت لاحق كان الأخوان غزيري الإنتاج. أولى أسنغا أهمية أكبر لطرق الشفاء العملية. وقد أطلق على مدرسة اسم yogacara، أما فاسوباندو وكان أكثر ميلاً إلى التنظير، فقد أطلق على مدرسة اسم vijnavada.

Twitter: @abdulllah1994

أمـا مفكرو هـذه المدرسـة الآخرين فهـم ديغاغـا Dighaga (القرن الرابـع/ الخامـس) دارمـا بـالا (القـرن السـادس)، دار ماكتيـري (القـرن السـادس السـابع)، درا موتارا (القرن التاسع/ العاشر)، وأخيراً هاريبهادرا (القرن العاشر)، وقد تميزت كتاباتهم بمعالجة موضوعات ومسائل تتناول فلسفة المعرفة والمنطق.

مدرسة مديهياماكا المتأخرة

قرابـة القـرن الثانـي بعـد الميلاد تحولـت الجامعـة الدير فـي نالندا إلـى مركـز علمي، تجمع فيها أكثر العلماء شـهرة في ذلـك الوقت وراحوا يتبادلـون الأفـكار. ومـع توسـع البوذيـة وتجاوزهـا حـدود الهنـد، قـدم العديـد مـن الرهبـان مـن التيبت والصيـن وكوريـا، رغبة منهم فـي التعلم مـن المـدارس المختلفـة ولسـماع المعلمين الأكثر شـهرة. وإلـى جانب نالنـدا قامـت مراكز تدريس أخرى لاحقاً في شـرق الهنـد كما في فالابهي (حوالى القرن السادس).

تـمّ فـي هـذه الجامعـة تدريـس الاتجاهيـن الفلسـفيين الكبيريـن، اتجـاه الطريـق الوسـط (Modhyamaka) واتجـاه مدرسـة الوعـي (vijnavada). اعتبـر الذيـن خلفـوا ناغارجونا أن عقيدة هـذا الأخير التي اسـتطاعت عبـر انتقاداتهـا أن تسيطر علـى النظريات الأخـرى، العقيدة الأكمـل. وقد ظلـوا عند حدود الرفض مـن دون أن يقدموا بدورهم نظرية إيجابية، إذ قد تكون هذه بدورها خاضعة للنقد. إزاء هذا الموقف المتشدّد بدت مدرسـة الوعـي، التي تعتبـر كينونة الوعـي الأول بمثابة سـبب أخير الأكثر قدرة على جذب المريدين.

إزاء هـذا التقدير حـاول بـود باليتـا (Budhapalita (470-540 في مؤلفه Mulamadhyamakavrtti أن يضع شـرحاً على ناغاجورنا. فأدخل تقنيات براهين المدرسة العقلية، مدرسة الوعي إلى نظامه، حيث برهن أن متابعة حججه ووصولاً إلى النتائج سيؤدي بعقيدتنا إلى وصولها إلى نتائج «غير مرغوب بها».

Twitter: @abdulllah1994

مقابل ذلك ساق بهافافيفكا Bhāvaviveka (القرن السادس) أموراً تتعلق بالمضمون، خصوصاً حول ممارسة التمارين في المدرسة الواقعية. وقد أخذ بمفهوم «المعرفة الخالية من التصور» التي تشكل المعرفة الخلاصية في المدرسة الواقعية وجعل منه هدف الممارسة العملية. وحين يصل المتمرن درجة تمثل معرفة الخواء، فعليه آنئذ أن يتأمل إلى أي مدى ترتبط معرفة الخواء بالخواء في الموضوعات. فالخطوة هذه ترفع المعرفة، إذ إن الموضوعات بإمكانها بسبب الخواء أن لا توجد. ولكن بما أن معرفة الخواء تتعلق بالموضوعات الفارغة، الموجودة بذاتها، فإن هذه المعرفة تكون بذلك قد تم تجاوزها. أما من يبلغ هذه الحال فهو غير قادر على التعبير، وتالياً فهو بحسب بهافافيفكا قد تحرر من الوعي.

اتخذ بهافينكا رأياً مفاده، أنه إذا تم رفض نظرية معينة فإن النظرية المقابلة تصبح صالحة ومقبولة. ولذلك حاول إلى جانب رفضه لوجهات نظر متناقضة أن يظهر بشكل إيجابي تجاه هذه النظريات المرفوضة، وبذلك ظهر كمجادل معارض للأطروحات.

تكفلت وجهة النظر هذه بإبراز العديد من أوجه النقد في أوساط أنصار مدرسة الطريق الوسط. فقد أعاب كاندر كيري (القرن السابع) على أطروحات بهافيفكا كونها لا يمكن أن تقوم على أي سند، إذ إن رفضها سيكون مستنداً أيضاً إلى الموقف المضاد. تابع كاندراكيري نظرية مدرسة الطريق الوسط مستنداً إلى تحليلات ناغارجونا المتشددة.

أصبحت مدرسة الطريق الوسط في تمسكها بنظرياتها الخاصة والتي كانت على وعي بعجزها المدرسة البوذية الأكثر تماسكاً، إذ إنها اقتصرت على نفي وجهات نظر مدارس فلسفية أخرى.

فلسفة التانترا Vajrayana

ظهرت التانترية في الهند منذ القرن الأول بعد الميلاد، وقد انتشرت خارج أسوار الأديرة والجامعات الديرية التي نشأت آنذاك.

Twitter: @abdulllah1994

وبالطريقة نفسها التي تعززت فيها أنظمة المهايانا وانتشرت، ظهرت الحاجة للإصلاح التي استعادت بدورها اللجوء إلى تعاليم بوذا الخاصة. ولهذه الأسباب وجدت في القرون الأولى الفلسفة التانترية وسط مجموعات صغيرة من الطلاب أول الأمر، والذين تحلقوا حول بعض المعلمين، الذين أخذوا بعقائد غير عادية. أوصل الأمر هذا إلى جعل موقع المعلم في التانترية عالياً بشكل خاص. والنصوص التي تعرف باسم تانترا، ومعناها الإرشادات، قد كتبت غالب الأحيان بلغة سرية مليئة بالرموز، وهي نصوص لا تفهم في العديد من الحالات من دون مساعدة معلم. أقدم النصوص المتواترة، هي «إرشادات العصبة السرية» (Guhyasamajatantra حوالى القرن الخامس). ولم يبق لنا من معظم هذه الأعمال إلا ترجماتها إلى اللغة الصينية أو التيبيتية.

من معلمي التانترية نشير إلى كل من تيلوبا (989-1069) وناروبا (1016-1100) وكلاهما كان معلماً في نالندا.

أما الاسم (Vajrayana) ومعناه «العربة الماسية» فهو يعود إلى صورة توازي بين الإنسان والماسة: فهو مثلها شفاف، لكن لا جوهر (نواة) ثابتة له. تعتبر هذه المدرسة نفسها الدرجة الأعلى من العقيدة البوذية والأكثر اكتمالاً بعد مدرستي «العربة الكبرى» و«العربة الصغرى» (Mahayana و Hinayana).

تتوجه صورة العالم في التانترية إلى مدرسة الوعي، إلا أن الوعي عندها، بوصفه الامتداد المطلق، ليس بالحقيقة الأخيرة، بل هو وعي الحامل الأزلي لبوذا Adibudha الذي يتماهى مع المطلق.

وبما أن كل شيء يتبع بوذا الدائم الأزلي، فإن الخلاص لا يجب أن يتم بلوغه، بل يجب اعتباره حالة قائمة نسبية. إلى جانب ذلك يجب عدم نسبة أي حكم تيمي على الطبيعة نفسها لكل الأشياء، حيث تسقط قيم الجيد والسيّئ، والمقدس والمدنس، الأخلاقي واللاأخلاقي على

Twitter: @abdulllah1994

المطلق. من هنا لا يجب المقارنة بين تحول حياة معلم تانتري (siddi) مع التصورات الأخلاقية السائدة. فهم على سبيل المثال كانوا يأكلون اللحم أو يعيشون معاً مع النساء اللواتي يتحدرن من طبقات أدنى. فالمعرفة الخلاصية يمكن أن تخلص من خلال الأشياء العادية الحياة اليومية، وليس فقط من خلال التأمل أو الزهد القاسي. لذلك يبذل البوذي التانتري أو المرشد جهده، لأن يظل منفتحاً، إذ لا يعرف المرء أبداً الجهة التي يمكن أن يأتي الخلاص منها.

أدت هذه الاعتبارات من جهة أولى لتبني أنماطاً فكرية ليست ذات أصل بوذي، كما أدت من جهة أخرى لتطور ممارسات أكثر «غموضاً» مما كان معروفاً حتى ذلك الوقت في البوذية. لم يكن بوذا شخصاً مفرداً فقط، بل هو تحقق عبر التوحد الطقسي بين رجل وامرأة، إذ إن هذا التوحد يتخطى الفرد الذاتي صاحب الخبرة. ثم إن المخالفة الواعية لفرائض الطهارة على سبيل المثال هي مخالفة الهدف منها بتجاوز الحدود الفردية، وأملاً بالوصول إلى المطلق.

في الممارسة التأملية يختبر المرشد في الطريقة التانترية العالم تماماً كما اختبره (Adibuddha). والوسيلة التي تساعده في ذلك هي (Mandala)، وهي كناية عن تصوير دائري الشكل يرمز إلى العالم. في وسطه نجد رحمة بوذا (Bodhisattra) على مستوى الجسم الأثيري. يطلق المتمرس بشكل تأملي مقطعاً بمثابة بذرة، ثم يردده باستمرار. القناعة الماثلة خلف هذه الممارسة هي أن بإمكان التعبير اللغوي خلق حقائق. وعلى أساس هذه الممارسة يطلق أيضاً على الاتجاه التانتري في البوذية اسم مانترايانا (Mantrayana) (عربة السحر). إبان ممارسة التأمل يتحول المتأمل إلى بوذا عينه، ويصبح جسده الخاص مكاناً لخلاصه. ثم يصبح القديس التانتري (siddha) في وضع يستطيع أن يتخذ أي شكل يريد وأن ينجز عمل أي شيء يفوق الطبيعة، ذلك أن قوانين هذا العالم صارت بالنسبة له قوانين مرفوعة.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة البوذية في شرق آسيا

الصين

انتشرت البوذية أول الأمر من وسط آسيا إلى الصين، كوريا ثم إلى اليابان. فإلى واحات وسط آسيا، التي كانت مراكز التجارة آنذاك، قدم إلى جانب التجار، ومن كل البلدان المعروفة الرهبان والراهبات الذين حملوا البوذية معهم، ففي الصين انتشرت البوذية في القرن الأول بعد الميلاد انطلاقاً من مدينة شانفان، التي كانت تشكل نهاية طريق الحرير. فمنذ العام 65 بعد الميلاد نجد تقارير حول جماعات بوذية انتشرت في شمال غرب البلاد. إلا أن أول مترجمي النصوص البوذية إلى اللغة الصينية لم يكونوا مع ذلك صينيين، بل من السفر، والبارتيين والسكيت الهنود، والذين كانوا قد ولدوا في الصين.

إن الحالة، التي سهلت انتشار البوذية في الصين، كانت ماثلة في تقاربها الظاهر مع الطاوية. وبحسب الخرافة الشائعة، فإن مؤسس الطاوية، وهو لوتسي قد انتقل عبر الجبال إلى الغرب. ويعتقد على العموم أن البوذية التي انتشرت هناك هي عقيدته، كذلك تم استخدام ترجمة للمفاهيم الطاوية، لا سيما في السنوات الأولى، بغية الإشارة إلى مصطلحات بوذية. وحده كوماراجيفا (413-343) استطاع أن يضع حداً «لاستخدام المشابهات أو المقارنات» مبدعاً مفاهيم مترجمة واضحة، الأمر الذي سهل تفهم البوذية فهماً خاصاً. في القرن السادس بعد الميلاد أسس خوان زائع (664-602) الرحالة الصيني المعروف إلى الهند مدرسة ترجمة، لم تقم بترجمة نصوص جديدة وحسب، بل أعادت النظر أيضاً بكل الترجمات السابقة واضعة مفاهيم موحدة.

وجدت كل المدارس التي تعرف بالعربات، وهي ثلاث انتشاراً واسعاً في الصين، إذ تم تقبلها وأعيد تطويرها. ظهرت اتجاهات فلسفية جديدة اتخذت من النصوص الأولية وتفسيرها نقطة انطلاق في تكوينها لنظرياتها.

Twitter: @abdulllah1994

مدرسة سانلون Sanlun (مدرسة «الشروحات الثلاثة»)

أساس مؤلفات هذه المدرسة ثلاثة نصوص تمت ترجمتها عن كوماراجيفا: Mulanadhyamakarika لناغارجونا 2 - وكذلك كتاب ناغارجونا الآخر Dvadasanikayasastra و3 - كتاب satasatra لاريادیفا. بشكل خاص، يشكل هذا العمل، أي الكتاب الثالث نقيض النظام الهندي المعروف، سامخيا. وهو المخصص لمدارس فايسيكا ونيايا. يقوم جوهر مدرسة الشروحات الثلاثة على قناعة مفادها أن رفض وجهات النظر المتناقضة ليس درجة أولى في الممارسة الخلاصية، بل هو الممارسة بالذات.

أول مفكر في مدرسة مادهياماكا الصينية كان سنغ زهاو (318-414)، وهو تلميذ كوماراجيفا. أما توسيع هذا النظام ونشره فقد قام به جيسانع (549-623). ففي أعماله لم يقم بتلخيص عقائد المدرسة وحسب، بل أبدى جدلاً مع الكونفوشسية والطاوية. وبذلك أوصل مستويي الواقع عند ناغارجونا إلى مستوى آخر. بخطوة أولى تبدو الموضوعات على مستوى الواقع التجريبي موجودة، في حين أنها ليست موجودة على المستوى الأعلى. أما الخطوة الثانية فقد جعلت الفارق بين الوجود واللاوجود قابلاً للمعرفة، في حين على مستوى الحقيقة الأعلى كانت الإجابة عنهما بالنفي. خلافاً لذلك تقوم الخطوة الثالثة على القبول إيجاباً، أو نفياً للوجود وللاوجود على المستوى التجريبي، أما على مستوى الحقيقة الأعلى فإن كلاهما لا يقابل لا بالإيجاب ولا بالنفي. فإذا وصل المرء لمعرفة الحقيقة الأعلى، فإن رفض القبول أو النفي سيوصل بالضرورة للقبول بكل شيء أو رفض كل شيء على مستوى اصطلاحي.

مدرسة نيبان Niepan مدرسة النيرفانا

أساس هذه المدرسة هو (Mahaparinirvanasutra) (الكتاب المقدس العامل لبوذا). ويعتبر داوهنع (355-433) مؤسس هذه المدرسة. نقطة الانطلاق عنده هي التالي: تمتلك الكائنات جميعها طبيعة بوذا، ما

Twitter: @abdulllah1994

يعني أن التحرر سيحصل لا بالتدرج، بل عفوياً وبشكل مباشر. وقد بنى آراءه من جانب أول على اعتبار أن الشيء الموجود سيضار إلى معرفته، ومن جهة أخرى على القول بعدم وجود معرفة تعرف «الشيء البسيط» مما هو شامل وكلي. ومعه بدأ النقاش حول ما إذا كان التحرر يحصل بالتدرج أو فجأة، وهي مسألة ظل النقاش حامياً حولها حتى جرى بثها في سامي (samye 792-794).

مدرسة التيان - تاي

أسس شيوي(Chiyi 538-597) هذه المدرسة. وكان معلمه هويسي Huissi قد قال بأن الدارما تفقد من قوتها مع مرور الوقت، وبأننا نعيش الآن مرحلة لا تفهم فيها عقيدة بوذا كما وردت في الأصل. وهذا موقف قد صار ناجزاً كلياً بسبب التفسيرات المختلفة للبوذية التي وصلت إلى الصين من دون أن تصفى ومن دون انتظام بحيث أن نصوص الهينايانا كانت إلى جانب المهايانا والتانترا. حاول شيوي أن يضع المؤلفات المختلفة ضمن نظام واحد، مميزاً بين مراحل خمس في مهمة بوذا التعليمية، والتي تشكل عقيدة لوتوسترا المرحلة الأخيرة منه. كذلك حاول شيوي أن يوسع مستويي الحقيقة عند ناغاجورنا ليجعل منهما مستوى ثالثاً يكون شاملاً للمبدأين الأولين. إلى جانب ذلك أوجد الدائرة التي تجمع الكليات الموحدة الثلاث: دائرة مع عناصر ثلاثة (sanyi): الوجود(yu samsara) التناسخ، اللاوجود wu = (Nirvana والثالث اللاثنائية = معرفة أن تناسخ النفس والنيرفانا أمران متلازمان). طور شيوي على جبل تيان - تاي شكلاً من التأمل أطلق عليه اسم (zhi-guan)= (السكينة والإدراك). وبذلك تجد النفس السكينة، بحيث تكتسب إدراكاً يتعلق بمضمون العقيدة.

مدرسة Faxiang، «مدرسة خصائص الدارما»

تشكل هذه المدرسة تنويعاً على مدرسة الوعي وهي تستند إلى أعمال كسوان زانغ (596-664) وتلميذه غويشي (632-682). استند

Twitter: @abdulllah1994

كسوان زانغ إلى أنواع الوعي الثمانية كما أوردتها مدرسة الوعي الهندية، وهي بالتحديد، السمع والرؤية والشم والذوق، والوعي بالعمل والوعي بالفكر، وأشكال الوعي هذه هي التي تجعل من الانطباعات الفردية وحدة شاملة، أي تجعل منها Manasvijnana، أي ما يقارب الذاتية التي تتكون من خلال إدراك الموضوعات وخزان الوعي. إن تحليله للعالم قد تضمن مئة دارما، ومن ضمنها الثمانية التي تشكل مراتب الوعي وما يرافقها من وظائف وعددها 51 وظيفة.

أما تلميذه غويشي فقد قسم العقيدة البوذية إلى ثمان مراتب، والتي تشكل بدورها سلماً من الرتب وصولاً إلى الحقيقة الأعلى. الدرجة الأولى هي Pudgalavada، حيث الأنا الذاتية وأشياء العالم الخارجي تتقاربان كأمر واقع. ثم يأتي مرحلة sarvastivada، حيث يصار إلى أفكار الأنا، ولكن في الوقت نفسه ينظر إلى الدارما كحقيقة موضوعية، أما مرحلة Mahasanghika فهي المرحلة التي ترى في الموضوعات مجرد وهم، ثم مرحلة santrantika التي تعتبر الدارمات تتمتع بوجود موقت، وهي بالتالي واقعية وغير واقعية، أما الذين يعتبرون العالم خدعة، فهم يطلق عليهم اسم Lokottaravadin أما بوذا ولأنه ما فوق العالم، فهم يعتبرونه واقعاً، والمرتبة التالية هي Ekavyavaharika وتعتبر الدارمات مجرد تسمية واصطلاح لا واقع لها من الداخل. المرحلة السابعة هي Madhyamaka، وهي تقول بالخواء في كل الدارمات، أما الرتبة الأعلى فهي ما تقول به مدرسة Faxiang حيث الوعي وحده الواقعي، في حين أن الدارمات هي إسقاط الوعي وهي خاوية ولذلك فهي المدرسة الوحيدة التي تتوافق مع الحقيقة الأعلى.

مدرسة هوارين

تأسست مدرسة هوارين في القرن السابع على يد زيان (602-668) وقد تحولت على يد خليفته فاسنغ (643-712) إلى نظام فكري. يشكل كتاب Avatamsaka-Sutra ركيزة هذه العقيدة وهو

Twitter: @abdulllah1994

يتضمن العديد من النصوص الهندية التي يعمد إلى تلخيصها، إلى جانب فصل آخر بعنوان Gandavyua يصف رحلة حج أسطورية إلى 53 بوذا. تستند العقيدة إلى tathagatagarbha أي إلى «بذرة الجوهر البوذي»، التي تلازم كل الأشياء. وبذلك لا خلاف بالأساس بين بوذا والوعي الذاتي وعالم الموضوعات. بناء على ذلك أطلق دوشون Dushun ثلاثة أنواع من التأمل: 1. الخواء هو حقيقة كل المعطيات. 2. يتمتع كل شيء بطبيعة خاصة ببوذا. 3. ولأن كل شيء يتمتع بهذه الطبيعة، فإن العالم كله موجود حتى في أصغر الأشياء. وبذلك يصار إلى نفي أي فارق بين المطلق والعالم. حتى حبة الرمل، أو طرف الشعرة نجد فيهما الكون كله وبلاد بوذا. وما ينطبق على الأشياء ينطبق أيضاً على المعرفة: فالمعرفة الواحدة تتضمن كل المعارف الأخرى.

حتى قواعد العقيدة حول الانوجاد المترابط قد قامت مدرسة هوارين بتأويلها بشكل مختلف. فليس خواء كل الأشياء هو الحاسم بالنسبة لها، بل التعددية. ذلك أنه حين تكون كل الأشياء مشروطة ببعضها بعضاً وتؤثر ببعضها البعض، فهي مع ذلك تتمتع بقوة لا نهاية لها.

في تطورها اللاحق عرفت مدرسة هوارين ازدهاراً قصيراً، إلى أن انحلت بعد ذلك في بوذية مدرسة شان (chan). (مدرسة التأمل).

مدرسة ليكونغ: «مدرسة الانضباط»

انشغل هذا الاتجاه الفلسفي بشكل أساسي بالمسائل الأخلاقية في مجال الحياة سواء كان المرء راهباً أو راهبة. تم نقل العديد من تلخيصات vinaya إلى اللغة الصينية. وضع دارماغوبتا Dharmagupta الذي كان لاتجاهه أثراً كبيراً، 250 قاعدة للرهبان و348 قاعدة للراهبات، وقد انتشر مذهبه بشكل خاص في جنوب الهند. لاقت عقيدته قبولاً واسعاً في الصين، ذلك أنها قد انطوت على عقيدة المخلص الحي (Bodhisattva). إن الاتباع الخالص لمختلف القواعد من خلال دراسة النصوص لا يكفي أبداً للوصول إلى الخلاص، بل إن خط التقليد الذي

Twitter: @abdulllah1994

لا انقطاع فيه من بوذا إلى تلميذه كان أمراً حاسماً. وهذا ما عكسه التصور الصيني، حيث إن الإنسان لا وجود له إلا من خلال الرابط الاجتماعي. وفي هذا الإطار أيضاً ظهرت المؤلفات البوذية التأريخية والسير التي تؤرخ للرهبان.

مدرسة Jingtu: «مدرسة الأرض الطاهرة»

يعتبر تانلوان (476-542) الممثل الأبرز لمدرسة الأرض الطاهرة. هذا وتعتمد هذه المدرسة كتاب sukhavartivyuhasutra الذي يصف فردوس (= jingtu تعني الأرض الطاهرة). اميتابها. ومن تعاليمها أن الولادة الجديدة في فردوس اميتابها لا يمكن حصولها الا عبر الذكر المتكرر لاسمه وبالتأمل الدائم.

من الناحية الفلسفية تم تأويل الأرض الطاهرة بوصفها مظهر امتلاء الخواء، ذلك أنه بما أن الخواء بذاته لا صورة أو شكلا له، فبإمكانه أن يأخذ أي شكل يريد. في «الأرض الطاهرة» يتنزل عليهم حتى يتسنى للناس فهمه.

يميز تانلوان في العلاقة مع المطلق بين مظهرين. فمن جهة أولى وعلى مستوى المطلق في الإلهي الأعلى ثمة قوة تجعله من دون شكل بحيث يتخذ الشكل الذي يريد. ومن جهة أخرى يبدو المطلق بشكل وسيلة. إن تأثير بوذا في المدرسة المهايانية هو السلوك اللاإرادي، التلقائي، لكنه السلوك الذي لا يحرر الإنسان من الانضباط ومن الزهد الشخصي. قام تانلوان بنقل هذا المبدأ إلى الأفراد، وربط وصولهم إلى الانعتاق بالجهد الذي يبذلون، وبما يصلهم أثناء مزاولة الجهد بالمقابل من المطلق، وبذلك يتم الانعتاق بمساعدة قوة بوذا بالذات. إذا تركنا الأمور تسير سيرها الطبيعي دون تدبير، يتم الوصول إلى الخلاص. والطريقة إلى ذلك هي التسليم أو استحضار بوذا الذي يعتبر كافياً للوصول إلى ولادة جديدة في فردوس اميتابا، بل يكفي أحياناً النداء باسمه.

Twitter: @abdulllah1994

مدرسة شان «مدرسة التأمل»

شان هو التعبير الصوتي للكلمة السنسكرية (dhyana) ومعناها التأمل. ترقى مدرسة التأمل بشكل تقليدي إلى بودارما (bodhidharma 470-515). والبوذية التأملية تعتبر نفسها حركة إصلاحية ترفض تكوّن النظريات التي ظهرت في مدارس أخرى. بدل ذلك تعود المدرسة مباشرة إلى بوذا. وقد علم هذا على ما يقال كاسيابا Kasyapa، الذي يعتبر أول بطريرك العقيدة البوذية.

لذلك لا نجد ثمة حاجة لنص محدد يكون أساس العقيدة، يكفي لذلك العلاقة المباشرة بين المعلم والتلميذ. وبدل النصوص القانونية نجد مجموعات من أقوال ونصائح. يمكن التمييز بوضوح بين الاتجاهات الكبرى. فالمدرسة التي تأسست في الشمال على يد شنخيو (606-706) تنطلق من طبيعة بوذا في كل الكائنات والتي يجب استعادتها. والطريقة في ذلك تقوم على التأمل الذي يكفل إبعاد كل الآراء الخاطئة عن مرآة الوعي. والانعتاق أو التحرر يحدث بالتدرج.

أما مدرسة فارونغ (594-657) والمعروفة أيضاً باسم «نيوتو» نسبة إلى الجبل الذي عاش فوقه، فتنطلق من خواء الأشياء الكلي. العالم ليس وحده فارغاً، بل الحكمة التي تتعرف إلى الخواء في كل شيء. أما هدف الطريق فهو السلوك العفوي الذي يخرج عن الإرادة. والمتحرر فعلاً لا يتعلق بالوجود ولا يخشى مهابة من هم أعلى، إذ لا شيء يمكن أن ينال من حريته.

أما الطريق الثالث في بوذية شان (التأملية) فقد مثله هونغ زو، الذي انطلق من اعتبار كل شيء تعبيراً غير مباشر عن طبيعة بوذا التي لا شكل لها ولا شرط عليها، سواء تعلق الأمر بأعمال حسنة أو بكراهية أو غرور. قام شنهيو (668-760) بتطوير هذا المبدأ وتعديله، حيث عمد إلى فصل الوعي بوصفه من طبيعة بوذا عن التفكير الذاتي. من حيث الممارسة يعني ذلك، أن الأفكار التي تظهر أثناء التأمل، سرعان ما تمحى من دون

Twitter: @abdulllah1994

أن يتم المكوث عندها طويلاً. يقول هذا الاتجاه بالانعتاق المفاجئ الذي يحصله المتمرن، ذلك أن نهاية التفكر هي في الوقت نفسه تحرراً وانعتاقاً، ذلك أن العالم ليس إلا خلق فعالية الوعي. المفاهيم الرئيسة هي لا - تفكير ولا - وعي. إلى جانب ذلك فرض المعلم بايزهانغ (720-814) على الرهبان القيام بأعمال جسدية. وبذلك ربط بين حياة الرهبنة والتطلعات الكونفوشسية، ما يوجب على المرء أن يكون عضواً نافعاً في مجتمعه، معتبراً كل شيء من طبيعة بوذا مضيفاً أنه حتى الأعمال اليومية هي تعبير عن طبيعة بوذا، وبذلك يتم رفع الحدود بين الممارسات العامة والأعمال المقدسة.

مدرسة شنغيان: «المدرسة التانترية»

حتى الاتجاه التانتري في البوذية قد انتقل إلى الصين، وقد اتخذ هنا تنويعات برزت في الأديرة. عام 717 وصل سبهاكاراشيمها (subhakarasimha 637-735) وهو هندي من أتباع المدرسة التانترية وقد درس في نالندا، إلى الصين وقام بترجمة Mahavairocanabhisambodhisutra إلى الصينية. وقد جاء في تعاليم هذا الكتاب أن بوذا فايروكانا هو واسطة عقد العالم وهو موجود في قلب كل كائن. عام 720 قام بترجمة vajrabodhi وبعده قام تلميذه أموغافجرا (705-774) بترجمة vajrasekharasutra نجد فيهما أن العالم هو كناية عن تمظهر فايروكانا. مع أن أموغافجرا كان مستشاراً لثلاثة من القياصرة فإن مدرسته لم تستمر طويلاً في الصين، بل أشعت في اليابان وازدهرت حيث انتقلت إلى هناك على يد كوكاي. وهناك اكتسبت تأثيراً كاسحاً.

اليابان

عام 552 دخلت البوذية بحسب الكتابة الرسمية للتاريخ إلى اليابان حيث تم الاعتراف بها رسمياً من جانب القيصر كيماي Kimmei. وقد شيد لها نبلاء Soga أول معبد. أما ديانة الشانتو التي

Twitter: @abdulllah1994

كانت سائدة حتى ذلك الوقت فقد اندمجت في هذا النسق، ما أدى أن يتحول آلهة ـ كامي القدامى إلى آلهة بوذيين. هذا وقد كان الأمير شونوكو (572-622) قد أعلن البوذية ديانة رسمية للدولة. من هنا نجد أن البوذية في اليابان هي غيرها في الهند، إذ كانت باستمرار خاضعة للدولة، بحيث أن تأسيس المدارس والأديرة وصفوف الرهبان والراهبات كانوا جميعاً تحت رقابة الدولة. في البداية، تأسست في عصر نارا (Nara 710-784) المدارس الست المعترف بها في الصين أيضاً، إلا انها لم تعش طويلاً. كان الأمر الأكبر لمدرسة كيغون (Kegon) (بالصينية Huayam) والتي أوصلها الراهب الكوري شينخو إلى اليابان. وبما أن عقيدتها تجعل الكل واحداً والواحد كلاً، ولأنها تعتبر الدولة والمجتمع وحدة كلية، أصبحت مدرسة كيغون فلسفة الدولة في ظل حكم القيصر شومو (724-749) (Shômo). وقد أصبح معبد تودايجي (Todaiji) الذي يضم تمثالاً كبيراً لبوذا مركز البوذية اليابانية.

بانتقال العاصمة من نارا إلى هيان (heian) بدأت مرحلة جديدة من البوذية، وازداد تأثير كل من المدرستين البوذيتين تانداي وشينغون.

التانداي

انتقلت مدرسة تانداي (Tendai) (بالصينية (Tiantai) عام 805 إلى اليابان وكان ذلك على يد (Saichô). وهو ينحدر من أسرة مهاجرين صينية، وقد أسس بعد أن أمضى اثنتي عشرة سنة من التأمل مركزاً على جبل Hici، حيث أقام له طريقة بوذية. كان على تلاميذه، وبحسب قدراتهم على اتباع دروسه. ومن يحقق بعد ذلك طريقته عملياً ونظرياً، يجب اعتباره «كنزاً للأمة» وعليه البقاء فوق الجبل، لتكون أنصار جدد لطريقتهم. والذي يصبح الأقدر أو الأفضل نظرياً وعملياً يجب اعتباره «معلم الأمة». وعلى الممارس أن يبذل قدراته في سبيل البلد، وأن ينشر القيم البوذية سواء في عمارة الأرض أو في توسيع سبل المواصلات أو في الأعمال المهمة الأخرى.

Twitter: @abdulllah1994

تضمنت عقيدته عناصر من عقيدة التانترا وبوذية Chan. وكانت تقول إن طبيعة بوذا قد حلت في كل شيء، وبذلك يصبح كل كائن قادراً على الخلاص. وقد استندت في ذلك إلى عقيدة (Lotussutra).

شينغون Shingon

انتقلت البوذية التانترية عام 806 إلى اليابان، وذلك بمساعدة الراهب كوكاي Kukai، وذلك بعد أن تعلم العقيدة على يد معلم تانتاري في الصين. أسس مدرسة سينغون التي تقوم أساساً على عبادة فايكونا. وهذا يحيط بالعالم كله، وكل التحركات عبارة عن حركاته، وكل الأنغام والإيقاعات ناتجة عنه. لذلك فإن الجانب العملي من تأمل فايكونا يستخدم فيها الأصوات على اختلافها. واللغة هي مليئة بالسيرورات كما هو العالم مليء بها أيضاً.

طور كوكاي Kukai رتبة مكونة من عشر درجات هي درجات تفتح الوعي. وفيها يصنف الفلاسفة المعروفين. يأتي الإنسان في المرتبة الأولى، إذ هو لا يملك أية معرفة عن قوانين الكارما وهو يرتبط بمذاهب أخرى، ثم يأتي أتباع كونفوشيوس، ثم الطاوية، فأصحاب مذهب هينايانا، ثم أنصار بوذا الذين يصلون إلى المعرفة الخلاصية وحدهم من دون تعلم. ولكن هذه لم تعد موجودة. يليهم مدارس فيجنافادا، مادهيياماكا، والتانداي ثم كيفون كمرتبة أعلى ثم مدرسة شينغون. إلا أن التراتب ليس إلزامياً، فكل من على مرتبة معينة قادر بطريقة تطوره الخاصة الوصول إلى الرتبة الأعلى وأن يحقق بذلك تجسد بوذا.

كرس كوكاي جهده للتربية فأسس مدرسة، لم تكن قصراً على أبناء النبلاء فقط بل ضمت الأولاد من شتى الطبقات الشعبية، وبذلك قدم إنجازاً حاسماً في جوهر تربية عصره.

بوذية ـ أميدا

لاقت مدرسة يونفتو (مدرسة الأرض الطاهرة) في اليابان قبولاً واسعاً بين المحاربين والشعب الذي يعاني من الكوارث والمجاعات. إن

Twitter: @abdulllah1994

عـود الولادة في فردوس اميتابها (أميدا باليابانية) بدا أمراً يبشـر بالخير. إذ إن ذلـك يعنـي تحققاً بالنيرفانا وخلاصاً من التعب. النص الأساسـي لهذه المدرسـة (سـوترا شـوكافاتي) ظهـر على الأرجـح لأول مرة فـي البلاط اليابانـي عـام 640، وكان يتلـى هناك. أما أول مدرسـة من مـدارس اليودو Jōdō فتعود إلى(Hônen 1133-1212).

بحسـب هـذه العقيـدة يكفـي المـرء مناداة أميتابها حتـى يصل إلى الفـردوس. المـدارس المتأخـرة ذهبـت إلـى القـول إن التفكـر بأميـدا، أو سـماع اسـمه، كافيـاً للوصـول إلـى الفـردوس حتـى لـو كان ذلـك صادراً عن غير المؤمنين.

حالياً تشـهد مدرسـة الأرض الطاهرة الحقة انتشارها الأشد توسعاً. وهي ترقى إلى تلميذ Hônen، واسـمه شيندان (1174-1268)، وهي تبيح الزواج لرهبانها. أولى شينران ندور أميتابها الثمانية عشر دلالة خاصة. وهو وعد بالخلاص كل من ينذرون أنفسهم، بطيبة قلب وبعد الولادة في أرضه وبعـد التفكـر ببوذا. بذلك يعتبر شـينران الشـوق أمراً حاسـماً، إذ لم يعتبر هـذا رغبة ذاتيـة، بل التعبير عن قـوة أخرى تأتي أو تضاف إلـى المؤمنين. فالإنسـان ليـس من ينتبه، بل بـوذا بوصفه وعياً خالصاً هـو الذي يدله على طريقة يجب اعتبارها بمثابة آلية لاإرادية(10).

بوذية زن

زن تعنـي التأمـل (شـان بالصينيـة، ديانـا بالسنسـكريتية)، وهـو مذهـب انتقـل أيضـاً إلـى اليابـان مـن الصيـن. مباشـرة بعـد وصولـه أسـس دوشـو (Dōshō) (598-670) أول مدرسـة زن فـي نـارا، وفيهـا كان يـدرس التأمـل أول الأمـر. وبعـد أن قـام الراهـب التانـدي ايسـاي (Eisai 1141-1215) بعـد إقامة طويلة له في الصين مدرسـة رينراي، رأى أن التأمل (زازن) هو المهمة التي توصل إلى خير الجماعة.

وفي ظل دوغن(Dogen 1200-1253) الذي أسس ما يعرف بالاتجاه السوتي Soto، أصبحت مدرسة الزن مدرسة مستقلة.

Twitter: @abdulllah1994

يقوم هذا المذهب على الخلاص الذاتي من دون أية مساعدة أخرى، بل بالنظر إلى الداخل والجلوس بهدوء. أما الخلاص فيتحقق بتعلم مباشر وبخبرة جماعية. يعتبر الصبر مثالاً يجب العمل للوصول إليه. يجب الحفاظ على صفاء الروح ليكون كالمرآة التي تعكس الحقيقة الأعلى. رفضت المدرسة كل سلطة مكتوبة أو شفوية. وبالطبع كان لا بد من انتهاء دور المعلم بمجرد أن يحقق الطالب حقيقته الداخلية. إذ يقتصر دور المعلم على قيادة الطالب إلى الدرب الصحيح.

كذلك كان النقاش دائراً في اليابان حول مسألة اختبار الخلاص. ففي مدرسة Soto كان الرأي السائد أن الخلاص يحصل بالتدرج، أما مدرسة رينزاي فكانت ترى أن الوعي يتحضر بالتدرج، أما الخلاص فيدخل كالبرق.

طور هاكيوم (1685-1768) فكرة Koan بشكل كلي، والأمر كناية عن لغز يمكن حله بالتأمل من أجل القضاء على الثنائية. كان تأثير فلسفة الزن قوياً على الحضارة اليابانية، هكذا لا يمكن فهم تطور الاحتفالات بشرب الشاي من دون هذه الخلفية، كلك ألهمت هذه الفلسفة الرسم وفن الخط. كما استخدم الانضباط القاسي في تطور رياضة الساموراي لجعلها مناسبة في زمن الحرب.

الفلسفة البوذية في التيبت

وصلت البوذية بتلونها التاندري إلى التيبت حوالى القرن السابع، وقد تم احتضانها في البيت الملكي. اتخذ الملك سونفستسن غامبو (Srong btoan span po, 620) أميرة تيبيتية وسيدة صينية زوجة له. كلتاهما كانتا على المذهب البوذي وقد حملتا شكل البوذية معهما إلى القصر. أما القرار حول اختيار هذا الاتجاه أو ذلك فقد أثاره نقاش جرى بين راهب هندي وآخر صيني حول مسألة كيفية حصول الخلاص. فالراهب الهندي الذي نال نصيباً وافراً من التقدم على طريق الخلاص انتصر على الراهب الصيني الذي كان يمثل بوذية مدرسة شان، التي كان يعتبر التحرر المعنوي

Twitter: @abdulllah1994

لازماً لكل تخلٍ عن الأعمال وعن الرغبـات. وبذلك توجهت التيبت إلى البوذية الهندية وإلى ما روي عنها.

بني أول معبد في Samye، والفضل في ذلك يعود إلى بادماسـمباها الذي أدخل البوذية التانتارية مع ما فيها من ممارسـات سـحرية وغرائبية. سرعان ما أثارت أفكاره صداماً مع أتباع ديانات اخرى، لا سيا أنصار الدين الطبيعـي، إلا أن البوذية اسـتقرت في التيبيت بعد حركـة التمرد الثانية قرابة القرن الحادي عشـر وفي رعاية أتيسـا (982-1054). هذا وقد رفض أتيسا الممارسـات التانتارية. وفي كتابه «مصباح على طريق الكشـف» ركز على فلسفة مذهب الفراغ وطريق بوذا.

أما الفلسفة البوذية التي انتقلت إلى التيبت فكانت مزيجاً من فينافادا ومادهيمـاكا. حيث تحـول الثقل قليلاً، فنشـأ الاهتمام فـي التيبت بإعطاء الأهمية للموت، وعن ذلك يتحدث كتاب الموتى التيبيتي بتوسـع. كذلك تم القبول عامة بما يبذله الفرد من جهد لتحقيق سعادته، وربما أمكن تفسير ذلك بقسـوة شـروط حياة الأفراد، ما يوجب إعطاءه أهمية قصوى، إلا أن ذلك لـم يلق قبول التانتارية التي تشدد على ما هو جسدي.

علـى العموم انتشـرت في البوذيـة التيبيتية نزعة التعريـف الوضعية. هكـذا أفـردت السنسـكريتية فصولاً حـول التحرر من الطمـع وصولاً إلى وضع مناسـب. أما الجدل مـع الديانة الطبيعية فقد سـهل الأخذ أو القبول بممارسات شامانية تتيح الوصول إلى النشوة.

كذلـك عرفـت التيبـت مـدارس متنوعـة، مـا زالـت موجـودة إلـى اليـوم. وقدامى أنصار نيغمابا يعودون مباشـرة إلى بادماسـامبا، ويعتبرون الترجمات التي تمت في القرن الثامن ترجمات معتمدة. بين القرنين الثاني عشـر والسادس عشـر تم العثور على العديد من الكنوز "النصوص"، ربما تعود إلى بادما سـامبانا أو إلى الزمن الذي شـهد نضجها. وإلى هذه الحقبة ينتمي كتاب الموتى التيبيتي.

تميز مذهب نينغمابا بشـكل خاص بموضوعين اثنين، فهي مدرسـة

Twitter: @abdulllah1994

تعلم أولاً أن الحياة تقوم على مقامين اثنين، حيث أعطيت أهمية خاصة للمقام بين الحياة والموت وإلى التحول التقني للولادة المتجددة. ثم إن هذه المدرسة تراعي وجود مستويات ثلاثة من الوعي، وهي مستويات توازي مستويات عقيدة الأجساد الثلاثة.

تأسست مدرسة كانميبا التي تحبذ الاتجاه الشفهي على يد ماربا (1012-1097). وكان هذا تلميذاً في نالندا آخذاً من هناك القول بأوجه اليوغا الستة، أي الأخذ بالطريقة التي تحقق عبر التمارين البصرية الولادة المتجددة في فردوس أميتابها، حيث يصار هناك إلى تحقيق الصفاء التي توصل إلى النرفانا. كان تلميذه ميلاربا (1040-1123) الذي أطربت أناشيده الدينية العديد من الأتباع.

أما مدرسة كادمبا، فقد لعبت على التفسيرات الشفوية للنصوص من خلال المعلم. للمعلم في التيبت تأثير بالغ، لا سيما حين نتحدث عن المدرسة اللاماوية. تعود أصول مدرسة كادمبا إلى أتيسا (982-1054)، الذي يعطي المعرفة، أي وعي البالغين دلالة كبرى.

ومن مدرسة كادمبا انطلقت مدرسة ساكيابا، وقد اكتسبت اسمها من دير أسس في القرن الحادي عشر. أدى تواصل هذه المدرسة مع الحكام المغول لتأمين السلطة السياسية لها، لا سيما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر. فلسفياً ينسب إليها القول بالطريق ـ الغاية ـ العقيدة. وهذه مظاهر وعي على الطالب تعلمها الواحد بعد الآخر: 1. طهارته؛ 2. فراغه؛ 3. فراغه وطهارته في آن واحد(11)، لاحقاً تم الأخذ بالقول إن الفراغ هو أمر يختلف عن العالم وهو لا يظهر إلا بعد التخلص أو التحرر من كل تلوث. إلا أنه تم رفض هذا المقام كما تم منع انتشاره.

أما مدرسة غالوبا (مدرسة الفضائل) فقد تأسست مع بناء معبد غاندن Ganden على يد تشونغابا (1357-1419) وقد تميز الأعضاء بارتداء قبعة صفراء. تمكن تشونغابا من تأسيس نظام ثابت يقوم على تقاليد مختلفة، ويعتمد الحفاظ على النظام، وقد تضمنت أعماله 313 عنواناً موزعة على 16 مجلداً.

Twitter: @abdulllah1994

تقـوم عقيدتـه علـى دراسـة نصـوص المذهـب، واعتمـاد العزوبية والتكرس للممارسـات التانتارية. أما الجانب الفلسـفي عنـده فيقوم على إيضاح كل محاولة بطريقة شفوية مطلقة. ومن مدرسة غالوبا انطلق التقليد الـذي ينـادي بالـدالاي لاما، الذي مـا زال إلى يومنـا، لا المرجع الروحي فحسب، بل زعيم التيبت السياسي أيضاً.

حالياً تعتبر مدارس كاغيبا وغالوبا أكثر المدارس تأثيراً في التيبت.

الفلسفة البوذية في أيامنا

لا بد من مسافة ما للإجابة على السؤال المتعلق بأي الفلسفات الأشد تاثيـراً في أيامنـا. إلا أن ثمة تطورات محددة تجعلنا نتعرف على ذلك، ولا مجال هنا لتفصيلها. فالبوذية قد تغيرت بشكل جذري. فالعديد من البلدان يشـهد تحـولاً إلى الفكر السياسـي فذلـك يخدم خلق هويـة خاصة يمكن جعلها بمقابل التاثير الغربي. إلى ذلك لا يجب التأكيد على تحقيق التقليد البوذي وحسـب، بل لا بد من إقامة سـجال مع المسـيحية، والماركسـية، ومع الفكر الطبيعي في الغرب أيضاً. حتى المظاهر الاجتماعية قد اكتسبت مظهراً جديداً ليتسنى لها الاستمرار في العالم الحديث. من أجل ذلك كله جرت العودة إلى البدايات لإعطاء كلمات بوذا معاني جديدة.

ففـي الهنـد حيث البوذية قـد أخرجت منها قرابة القرن الثالث عشـر بفضل انتشـار الإسـلام، تمت العودة مجدداً إليها ولأسباب سياسية. ففي أثنـاء الجهـود التي بذلـت للحصول على الاسـتقلال (حتى العـام 1947) كانـت البوذية عنصر صهر إلى جانب المجموعات المتعادية من مسـلمين وهنـدوس. فالبوذيـة لـم تنفصل عن الهندوسـية حيث يصـار للإعلان أنه مـن دون معرفة خلفيات الهندوسـية لا يمكن فهم تأويل البوذية. لذلك لم يصـر لإيلاء البوذيـة اهتمامـاً كبيـراً بوصفها حركة إصلاحيـة مقابل إصرار الهندوسية على نظام الطبقات المغلقة.

يعتبر بهينمراو رامجي أمبدكار (1956-1891) أحد أبرز الشخصيات البوذيـة. وقـد كان قاضيـاً يتحـدر مـن الطبقـات الدنيـا، وكان أول وزيـر

Twitter: @abdulllah1994

عـدل فـي الجمهوريـة الهنديـة. ولكنه حين أكـد أن وضع الطبقـة الأدنى، غيـر قابـل للتحسـن تحـول من السياسـة واعتنـق مـع 500.000 مـن أبناء طبقته الديانة البوذية.

كان أمبـدكار يقول إن تعاسـة شـعوب آسـيا لا يمكـن إيقافها إلا من خـلال البوذية أو الماركسـية. هكذا جعل الألم البوذي موازياً للاسـتقلال فـي الماركسـية. وكان أمبدكار مـع مذهب اجتماعي بوذي يقـول بإمكانية تحسـين الوضـع لا بطريق العنف بـل بالبصيرة. إلى جانـب ذلك وجد في تنظيـم جماعـة الرهبان البوذيين الديموقراطي نموذجـاً لعمله، لذلك على الرهبان ترك أديرتهم لتربية الشعب بحسب النموذج الخاص بهم.

أما في سـيريلانكا فـكان ك. ن. يافاتيلكي يقول بوجوب البحث عن الفكر الطبيعي والعقلاني وعن الديموقراطية في البوذية المبكرة.

لم يكن التطور مختلفاً في منطقة شـرق آسـيا. فالفكر الفلسفي جعل هدفه الأساسـي إبراز البوذية مقابل الفكر الغربـي للبرهنة على الأقل على التوازي مع الفلسـفة الغربية، وفي الوقت نفسه قفزت المظاهر الاجتماعية إلى الواجهة، والتي حاولت أيضاً تغيير العلاقات في هذا العالم وبوسـائل سياسية أيضاً.

الهوامش

(1) نقلاً عن: Majjhimanikaya 9 I, Schumann 1994, S. 54.
(2) Zotz 1996, S. 66/67.
(3) راجع التوسيع في الفلسفة الهندية.
(4) M. von Brück 1998, S. 90.
(5) Schumann 1994, S. 121.
(6) O. von Hinüber 2000.
(7) المرجع نفسه.
(8) يتعلق الأمـر بـ32 علامة طبيعيـة يمكن التعرف عليهـا عند المولود، ومـا إذا كان سيصبح حاكماً كبيراً أو بوذا.
(9) Schumann 1995, S. 194.
(10) Zotz 1996, S. 194.
(11) يذكر ذلك بعقيدة شيوي، التي تقول أيضاً بمستويات ثلاثة. راجع الفلسفة البوذية ـ الصين، مدرسة تيانتاي.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة اليهودية

أنطون غرابنر – هايدر
Anton Grabner- Haider

لا تفهم الثقافة اليهودية في بداياتها إلا في سياق ثقافات الشرق الكبرى القديمة، وقد ورثت هذه الثقافة أجزاء كبرى من تفسيراتها للعالم. نشير إلى أساطير السومريين وعقائدهم وإلى البابليين والمصريين والفرس والكنعانيين الذين تركوا آثارهم على تقاليد الشعب الإسرائيلي المروية. في العصور القديمة تولى الشامانيون والرائون، ولاحقاً الأنبياء والكهنة ومعلمو الحكمة تفسيرات الحياة والعالم. في فترة النفي البابلي (585 حتى 537 قبل الميلاد) وفي فترة إعادة البناء التي تلت تم تجميع المرويات وتدوينها لأول مرة في مؤلف مكتوب. هكذا نشأت في هيكل أورشليم الأعمال القانونية الكبرى والتأويلات التاريخية التي شكلت نواة الكتاب المقدس، «التوراة».

استكمل هذا العمل من خلال الأناشيد والأغاني، ومن خلال أقوال الأنبياء ونظريات الحكمة. كما تمت متابعة هذا العمل في العصر الفارسي (بعد العام 537 قبل الميلاد) وفي العصر الهللينستي (منذ 332 قبل الميلاد)، وفي العصر الروماني (بعد العام 69 قبل الميلاد) حوالى العام 100 بعد الميلاد تم الانتهاء منه. هكذا تعتبر التوراة اليهودية في كليتها نتيجة سيرورة وضع حدود مع الثقافات الغربية ونتيجة اكتشاف الهوية.

Twitter: @abdulllah1994

لقد أراد الكهنة وكذلك الكتبة وبعض الأنبياء تمييز شعب إسرائيل عبر أعمال عبادة التوحيد عن الشعوب الأخرى، التي تعتبر آلهة متعددة ترعى الحياة. أثناء أزمنة السيادة السياسية الغربية شكل الكتاب المقدس الذي تكوّن لتوّه الأساس لهوية شعب صغير.

ثم أبدى الكهنة باحتكارهم العقيدة الإلهية ومنذ وقت مبكر جداً تطلعات سياسية، بداية على شعبهم الخاص ثم على شعوب أخرى في وقت لاحق. أسدى عالم حياة الدين لهم نموذج التناقض الكبير مع العلاقات السياسية الواقعية، هكذا تسنى لهم، وهم الشعب الصغير وعلى علاقة بالثقافات الأخرى، رسم أكبر أسطورة تتعلق بتاريخ العالم، إذ حتى الان ما زال اليهود والمسيحيون والمسلمون يعملون بتوجه هذه الأسطورة الكبيرة، وهم يشكلون ما مجموعه 3.4 مليار نسمة أو ما يوازي 58% من سكان العالم. والتوراة ما زالت إلى الآن أكثر الكتب انتشاراً وقراءة في تاريخ العالم[1].

بدايات الفلسفة

في العصر الهلليني وإلى جانب الثقافة اليونانية حضر أيضاً معلمو الفلسفة الجوالون إلى الأقاليم اليهودية. وقد تم استقبالهم بلطف من جانب الكهنة والكتبة ومن جانب جزء من الأرستقراطية أيضاً. في نشأتها تم أولاً ترجمة التوراة في الإسكندرية إلى اللغة اليونانية، ذلك أن لغة اليهود في المدن الهيللينية كانت اليونانية.

ثم إننا نجد في كتب Kohelet و«حكم سليمان» عقائد فلسفية. ففي أوساط اليهود المتعلمين انتشرت التصورات الأفلاطونية حول النفس والتصورات الأخلاقية ذات الطابع الرواقي والكلي.

ورد في المصادر أن أول فيلسوف يهودي هو أريستوبول الإسكندري (حوالى العام 150 ق.م). لم تصلنا مؤلفاته قط، إلا أن ذكرها قد ورد على لسان معلمين مسيحيين. يروى عنه أنه قد قام بتفسير التوراة المترجمة إلى العبرية (septuaginta) بطريقة فلسفية. ذلك أنه أراد أن يعزز إيمان

Twitter: @abdulllah1994

اليهـود الذين يتكلمون اليونانية. في تفسـيره اسـتخدم الطريقة اليونانية أي الطريقة المجازية التي استخدمها الفلاسفة الرواقيون في إيضاح مؤلفاتهم الأسـطورية (هوميـروس وهزيود). وكان الاعتقاد السـائد في ذلك أن ثمة معنى أعمق يكمن خلف المعنى الحرفي لما ورد في التوراة، أي أنه تضمن معنـى رمزيـاً. وبهذه الطريقـة كان يجب أن تظـل نصوص التـوراة مقبولة من جانب العلماء اليهود[2].

أورد اللاهوتي المسـيحي إيزيبوس أن أريسـتوبول قد علم أن عقائد الفلاسـفة اليونـان تتوافـق مع تفسـير التـوراة للعالم، ذلـك أن فيثاغورس وسـقراط وأفلاطـون بزعمه قد تعلموا من الشـرع اليهودي موسـى. وهذا أقدم بكثير من الفلسـفة اليونانية، وما يعنـي أن الثقافة اليهودية تتفوق على الثقافـة اليونانية بما لا يقاس. بالطبع أورد أريسـتوبول في حججه نصوصاً من هوميروس وهزيود، والتي وبحسـب الأبحاث الحالية لم تكن نصوصاً أصيلة. وهذا يدفعنا للقول بأن القارئ اليهودي لم يعرف النصوص اليونانية معرفـة دقيقـة. حتى لو لم يعد بالإمـكان الإلمام بدقة بتعاليم أريسـتوبول، فإننا ندرك رغبة التوفيق بين الثقافتين اليهودية واليونانية[3].

فيلون الإسكندري

يعتبر فيلون الإسـكندري أكبـر المفكرين اليهود فـي الثقافة القديمة (وقـد عـاش بيـن العـام 20 ق. م حتـى العـام 50 ب. م)، وهـو يُعرف في النصـوص اليونـانية بـاسـم فيلون اليهـودي (Philon Joudaios). يتحدر فيلون من أسـرة يهودية ميسـورة، وقد تردد في المدينة التي عاش فيها إلى الجيمنازيوم اليوناني. وبذلك أصبح ضليعاً في الأدب اليوناني وفي العلوم وفي التاريخ والفلسـفة. بموازاة ذلك قرأ كتابات التوراة اليهودية بترجمتها اليونانية، ولـم يكن ملماً بما يكفي باللغة العبرية. كان يشـغل موقعاً متقدماً وسـط الجماعة اليهودية في مدينته، إذ شـارك في العام 40 ب. م. في بعثة أرسلتها هذه الجماعة إلى القيصر كاليفولا في روما.

أرادت السلطات الرومانية أن تعلق في الكنائس (مفرد كنيس) صور

Twitter: @abdulllah1994

القيصر، الأمر الذي أثار اعتراض اليهود الأتقياء. حصلت مواجهات وملاحقات لليهود في المدينة، وقد أرادت البعثة الاعتراض على ذلك. لم تثمر الرحلة إلى روما، إلا أن فيلون قد وضع تقريراً حول ذلك وصلتنا منه بعض الشذرات. وهو يعتبر أن الحكمة الحقيقية من الحياة إنما تتمثل في الثقافة اليهودية، وفي التوراة قبل أي شيء آخر. وعلى الفلسفة اليونانية أن تساعد على معرفة هذه الحكمة بشكل أفضل وأن تساعد على عرضها أيضاً. كان تفكير فيلون مركزاً على اتنيته، على الفلسفة أن تكون في خدمة الإيمان الديني[4].

بشكل عيني، أولى هذا المفكر عنايته للنظريات الأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية الجديدة، وأحياناً يعود إلى حجج الربيين. إن السعادة في الحياة تقوم برأيه على التمتع بالفضائل وعلى تحرر العقل، لا على فن الاستمتاع. استناداً إلى حجج رواقية راح ينتقد تلاميذ أبيقورس. يعتبر فيلون أن العهد اليهودي مع الله يوازي «إله العالم» عند الفلاسفة، ذلك أنه هدف معرفتنا وهو السبب الأكيد لحياتنا. وكل ما يقوله الفلاسفة اليونان حول الإله الواحد، ينطبق على إله العهد اليهودي، يهوه. ذلك إن هذا الإله هو الخير الكامل والحقيقة الأصلية أو الأولية، وهو يتعالى على العالم، وتحديداتنا المتناهية لا يمكن أن تبلغه.

استنتاجاً لا نستطيع نحن البشر أن نتحدث عن الألوهية إلا ما ليس هي، أما أقوالنا الإيجابية عنها فلا تتوافق مع جوهرها. وبذلك أصبح فيلون أحد مؤسسي «اللاهوت السلبي» في الثقافة القديمة. بالطبع إن موقفه ظل متناقضاً، ذلك أنه قد اشتق العديد من صفات الله من كماله. ذلك أن «إله العالم» هو نقيض العالم المخلوق، ذلك أنه غير خاضع للفناء وللصيرورة. وبما أنه لا يمكن توصيفه عبر الصفات، فإن جوهره غير خاضع لإدراك. لا يمكن أن يرافقه أي اسم وبالتالي فلا اسم له. مع ذلك فإننا نحن البشر نذكره بأقوال ميتافيزيقية، ونسميه بالوجود المطلق، والفضيلة الأسمى والكمال الأخير والحكمة الأكثر عمقاً.

Twitter: @abdulllah1994

وبوصفها جوهراً ميتافيزيقياً فإن الألوهة مفصولة عن عالم الإنسان وعن الكون الأكبر[5].

يرى كثيرون في فيلون أول لاهوتي يهودي، الذي دارت فلسفته حول جوهر الألوهية. وبوصفه معاصراً ليسوع الناصري ولبولس الصوري فهو قد كان له أثر حاسم على نظرية الألوهية في المسيحية. هكذا لا تماس إطلاقاً بين الله الميتافيزيقي وعالم المادة (الهيولى)، التي تعتبر شراً من وجهة نظر أفلاطونية. نتيجة ذلك لا بد من وجود كائن وسيط بين الله الرحيم والمادة الناقصة، إذ بإمكان هذا الوسيط أن يقيم ربطاً بين العالم السماوي والعالم الأرضي. والكائنات الوسيطة هذه هي "القوى" الرواقية (الديناميات)، الأفكار الأفلاطونية (المثل)، والملائكة في اليهودية (Angeloi). دون تردد يربط فيلون بين التصورات اليونانية واليهودية. توصل هذه الكائنات الوسيطة صلوات البشر إلى الله وتنقل إلى هؤلاء الرسائل الإلهية[6].

من خلال هذا التصور نجد خلطاً بين «القوى» الرواقية وبين «المثل» الأفلاطونية، هذا وقد قال في ذلك الوقت بوزيدينوس الأفامي (توفي عام 51 قبل الميلاد) بآراء مشابهة. فالقوى الرواقية الفاعلة لم تكن بحسب ماهيتها ناراً أبداً، بل هي بحسب فيلون تنبثق من الألوهية وتتراءى للإنسان باعتبارها قوة ونعمة. فهي كما قال أفلاطون «مثلاً» ذات طبيعة عقلانية. أما من وجهة نظر يهودية فقد تم شخصتها واعتبرت في عداد «مملكة الله». وفي الوقت نفسه تم الجمع بين نظرية الملائكة اليهودية ونظرية المثل الأفلاطونية. والكائنات الوسيطة المتعددة بين عالم الله وبيننا نحن البشر هي «الأرواح المحضة» التي يطلق عليها اليونانيون اسم الشياطين، والتي يسميها اليهود ملائكة. وفوق هذه الكائنات الوسيطة والقوى الإلهية يسيطر العقل (logos) الإلهي، بوصفه حكمة أزلية وعقلاً للعالم. وكقائد العربة يقود سائر الكائنات العقلية الأخرى، وبوصفه حكمة أعلى فإنه ماثل في الألوهية. وهو فاعل في العالم من خلال قوة عقل إله العالم المشهودة.

Twitter: @abdulllah1994

ثـم إن هذا العقـل (logos) ينبثق عن الألوهية بوصفه نموذجاً له أو نسـخة عنـه، وبذلك يتميز عن إله العالم بوصفه «إلهاً ثانياً». نسـتطيع نحن البشـر وبقـوى عقلنـا أن نتعرف إلى العقـل الإلهي، في حين أننـا لا نعرف «الإله الأول». ثم إن هذا العقل بقوته الروحية قد اتخذ شكل شخص بشري، إنه مبدأ حياة الكون والعالم الإنساني. فهو من جهة أولى يتماهى مع الألوهية وهو مختلف عنها جزئياً[7].

وكما يقوم الكاهن الأعلى في اليهودية بعمله، فإن اللوغوس الأزلي يوصل صلوات البشـر إلى الألوهية، وفي الوقت نفسه ينقل إليهم الرسائل الإلهيـة. وهـو يدبـر الملائكـة والكائنـات الروحيـة ويظهر بوصفـه أعلى الملائكـة. وبذلك فهو يخلق جسـراً بين الإله المتعالي وعالم البشـر، فهو قادر على الدخول إلى هذا العالم وعلى التأثير فيه. وفي اللوغوس الإلهي يقـوم إله العالـم الماورائي، الـذي لا يمكنه أبداً أن يلامـس المادة الناقصة والسـيئة. ثـم إن اللوغـوس الأزلي يتوسـط بيـن وحـدة إله العالـم وكثرة الأشياء المخلوقة، بين عالم الأجساد وعالم العقل، وبين الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي. تقوم العلاقة بين العالم الروحي وعالم الأشياء كالعلاقة بيـن السـبب والأثـر. ومـن خـلال اللوغـوس الأزلـي ينبثـق عالـم المادة عن عالم الله الروحي أيضاً[8].

قـرأ فيلـون التـوراة اليهوديـة بترجمتها إلـى اليونانية. وقـد رأى فيها وحيـاً وإلهاماً إلهييـن. وعن الرواقيين أخذ طريقة المجاز أو المشـابهة في تفسـير النصوص الأسطورية. فهي إلى جانب معناها الحرفي تمتاز بمعنى روحـي أيضـاً، وغالباً مـا يكون لهـذا المعنى طبيعـة أخلاقيـة. هكذا رأى فيلون في موسـى صاحب الشـرائع الفيلسـوف الأول. وتأثيرات الألوهية ندركهـا نحـن البشـر من خـلال علـوم الطبيعـة. واسـتنتاجاً علـى العلماء اليهـود تعلـم هـذه الاختصاصـات. إلا أن معرفـة الألوهيـة لا نبلغها نحن البشـر إلا عبر تجربة النشـوة أو الوجود. إذ حين تفارق قوة نفسـنا الجسـد لوقـت قصير فهـي تعاين الإلهي والأزلـي. من هنا تعتبـر التجربة الصوفية أعلى مرتبة من البحث العلمي.

Twitter: @abdulllah1994

وحين نسعى إلى حالة معاينة الذات الإلهية عن طريق المعاينة الوجدية نعيش سعادة الحياة القصوى. والذي يسلم سلوكه وحياته للإلهي يعيش حياة جيدة. فالعقل هو في خدمة المعرفة الإلهية، أما النفس فهي سجينة الجسد (مثال السباحة في الفضاء الأفلاطوني). وحدها طريقة الحياة النسكية تساعدنا في حياة أخلاقية جيدة، لكن معرفة النفس تأتي ضرورة في الدرجة الأعلى. إذ إن معرفة الذات هي التي تجعلنا ندرك عدم الاكتمال وبأننا لا شيء في ذاتنا إزاء عظمة إله العالم. في علم الأخلاق اتبع فيلون نظرية الفضائل الرواقية، فهي نظرية يمكن تقبّلها كلياً من جانب تعاليم التوراة. وحين تقرأ نصوص التوراة اليهودية بطريقة مجازية فإنه يمكن مقارنتها وتقبّلها بسهولة لتوافقها مع الفلسفة اليونانية[9].

أبدى فيلون قناعة كاملة أنه لا بد من الإبقاء على المعنى السطحي وعلى المعنى الأعمق في التوراة إلى جانب بعضهما بعضاً. على وجهات النظر الفلسفية أن تكمل وأن تقرب قانون الطقوس اليهودي مع ما يتضمن من فرائض تنال الحياة اليومية. هنا لا بد من التوسيط بين اليهود المتنوّرين وبين الأوفياء منهم للتوراة. وقد تكون اليهودية قد أخذت شيئاً من الميتولوجيا اليونانية وأولتها تأويلاً جديداً. فالآلهة اليونان لم يكونوا مجرد شياطين كما يرِد في تعاليم المؤمنين اليهود المتشددين إذ كانوا أبطالاً كباراً وحكاماً في العصور السحيقة. وبالتالي لا يجب على اليهود المتعلمين لعن آلهة اليونان، إذ إن أساطيرها قد انطوت أيضاً على حقائق خفية[10].

وبذلك كان فيلون أبرز النقلة بين الثقافة اليهودية والثقافة اليونانية في العصور القديمة كلها. لم يكن له في اليهودية أي خليفة يذكر، ذلك أنه بعد الحربين اليهوديتين مع الرومان (66 حتى 70 و132 حتى 135) انشغلت الجماعات اليهودية بالبقاء على مسافة قوية من الثقافتين اليونانية والرومانية بهدف الحفاظ على هويتها. ومن هذه الحركة كان التلمود. ومع ذلك فإن فيلون يعتبر أحد أول المفكرين والمقدم

Twitter: @abdulllah1994

للأفكار بالنسبة للمسيحية الناشئة، لا سيما في عقيدتها حول الألوهية وعقيدة اللوغوس (الكلمة) والتصور الخاص بالتثليث الإلهي. وعنده يعرف «التثليث الإلهي بالموجود، وبالنعمة الإلهية وبالقوة الإلهية»[11]. تعرف بولس الصوري إلى نظريات فيلون بشكل مباشر، إذ اعتبر يسوع الناصري الإنسان الذي أصبح كلمة إلهية.

وجدت عقائد فيلون لنفسها مكاناً في أقدم الأناشيد المسيحية. ولا بد أن المسيحيين القدامى قد تعرفوا إلى أفكاره. فليس مبالغة القول إنه بالإمكان أن نرى في فيلون المفكر المفتاح لنظريات الألوهية والخلاص المسيحية المتأخرة. تابع المسيحيون ذلك التلاقح بين الثقافة اليهودية والثقافة اليونانية، الذي كانت الطريق ممهدة له منذ 300 سنة. ولأسباب دينية بالطبع ظل هذا التلاقح داخل الديانة اليهودية عديم القيمة، ذلك أن المتعصبين للدين كانوا قد اختاروا الحرب على الرومان.

وحدهم يهود أوروبا عصر التنوير من استطاع مجدداً العودة إلى فيلون. ثم إن الأفلاطونية المحدثة في الفلسفة، والتي نشأت في الإسكندرية قد استندت أيضاً إلى أفكار فيلون وعمدت إلى تطويرها. إلى ذلك تنتمي التصورات التي تقول بعالم مبني من مراتب، وكذلك المثال، وأن قوى العقل تنبثق عن الألوهية الواحدة (الفيض). في العصور الوسطى المبكرة استند الفلاسفة المسلمون إلى بعض عقائد فيلون. ذلك أن تأثيره في الثقافة المسيحية والإسلامية كان أكبر منه مما في العالم الذهني اليهودي[12].

البوادر الفكرية في القرون الوسطى الأولى

لا نجد في الفترة الفاصلة بين حروب اليهود وإجلاء اليهود عن القدس والقرن التاسع أية فلسفة يهودية خاصة بهم. بعد تهديم الهيكل والمدينة المقدسة انتقلت العبادات إلى الجماعات التقية، التي عزلت نفسها بقوة عن الثقافة اليونانية. بدل الدولة اليهودية بدأت الآن مرحلة مملكة الروح المتخيلة، ومرحلة الاصطفاء الإلهي والأخلاق. كما

Twitter: @abdulllah1994

تـم تنظيـم الحياة عبر التعاليـم التي يقول بهـا التلمود. لم يكـن ثمة حاجة لتعاليم فلسـفية، وأصبحت الثقافة اليونانية بعد ذلك غريبة وعدائية. وحين تم احتلال الإسـكندرية عام 642 من جانب المسـلمين كانت الذكرى إلى فيلون ما زالت قائمة. إذ بإمكاننا التعرف إلى معرفة أكيدة بنظرية اللوغوس في أوساط اليهود الشرقيين في ظل السيادة الإسلامية [13].

فـي العالـم الإسـلامي قامـت المـدارس الكلاميـة، حيـث كانـت الأسـئلة حول أسـس الدين تطرح بشـكل عقلـي. وكان المعتزلـة تحديداً علـى قناعـة بإمكانية دعم الحجـج الفلسـفية للعقائد الإسـلامية. وقد دار الأمـر حول أسـئلة تتعلق بالعـدل الإلهي، ومـا إذا كان بالإمـكان الحفاظ علـى إرادة حـرة إزاء العنايـة الإلهيـة، ومـا إذا كانت تصوراتنا التجسـيمية تتطابـق والألوهـة. وقـد شـاركت بعـض الجماعـات اليهوديـة فـي هـذا السـجال. ففـي بابـل كانت مـدارس الإيمـان اليهودية القويـة التي تحافظ علـى اسـتقلالية معقولة ما زالـت قائمة. مع ذلـك فقد ركز الذيـن يمثلون (علـم) الـكلام من اليهـود على وحدة اللـه المطلقة، وعلـى حرية الإرادة في الإنسان. كذلك اعتقدوا وبإمكانية الربط بين مرتكزات العقل والعقائد الواردة في التوراة وفي التلمود.

يحدثنـا المعلـم سـعديا بـن يوسـف عـن مفكـر يهـودي هو شـيفى البلخـي الـذي عـاش في القـرن التاسـع والـذي وضع نقـداً علـى التوراة اليهوديـة. وينسـب إليه جمعـه 200 مسـألة واعتراضاً على أقـوال التوراة، وقـد كان عليـه أن يضـع مؤلفاتـه بالعربيـة أو بالآراميـة. وفيها يقـول، ثمة فـي التـوراة العديـد من الأمثلـة التي تقـول إن اللـه ليس عـادلاً، ولا حياة لـه وبل إنه شـرير أيضـاً. وبالنتيجـة يصبح عهد اللـه يهوه لا كلـي القدرة، ولا كلـي العلـم، فهـو يغيـر رأيـه باسـتمرار. ولا معنـى بزعمـه للصـور الإنسـانية عن اللـه، وإن الأعمال العجائبية ليسـت ممكنـة وإن العديد من فرائـض التوراة هـي فرائـض متناقضة. إن الله لـم يخلق العالـم من عدم، ونحن البشر لا إرادة حرة لنا.

Twitter: @abdulllah1994

غالب الظن أن هذه الاعتراضات قد انتقلت من نقاد فرس أو عرب، وقد أسندها شيفي إلى الديانة اليهودية. إن الفكر العقلاني يرتبط بمضمون التوراة والقرآن. بعد 60 عاماً من ذلك أطلق المعلم سعديا على شيفي اسم «الهرطقي» وقد أراد أن ينقض انتقاداته. وقد روي عن أبراهام ابن داوود، أن نقد شيفي كان مجتزءاً وقد تمت مناقشته في دروس التوراة. وقد اتهمه سعديا بأنه كان أحد المروّجين لعقيدة التثليث المسيحية؟ ومن الممكن أن يكون هو مسيحياً أيضاً. ففي هذه الفترة لم يكن كل أعضاء الجماعة يأخذون بعقائد التوراة دون اخضاعها للنقد[14]. أحد ممثلي علم الكلام المعتزلي في أوساط اليهود كان داوود المقمس الذي عاش وترك أثراً حوالي العام 900 في بلاد ما بين النهرين. وكان ملماً بأعمال أرسطو وقد ميّز بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية. وهو يعتبر الألوهة وحدة، لا تثنية فيها ولا تثليث؟ ولا علاقة عنده للعالم لا بالسموات السبع ولا بالأبراج السماوية، وأقوالنا الإيجابية عن الذات الإلهية تهدف إلى إبعادها عن النقض. تمتاز الذات الإلهية بالفرادة وعدم المشابهة لشيء، وفيه يجتمع العلم والحياة أيضاً.

يعتبر سعديا بن يوسف (القرن التاسع/ العاشر الميلادي) مؤسس التأمل الفلسفي في الدين اليهودي في القرون الوسطى، وهو رائد مدرسة تلمودية في سورا (Sura) في بابل. وقد تضمن مؤلفه العلمي أعمالاً حول قواعد اللغة العربية، إلى جانب كتابات ليتورجية وحول التقويم وحول التلمود. ففي كتابه «كتاب الآراء الفلسفية والعقائد الدينية» باللغة العربية أبدى قناعته بأن الفلسفة واللاهوت يعملان معاً على إيجاد الحقيقة. إذ كلاهما ينبع من المصدر الإلهي عينه. ونحن نكتسب معارفنا من خلال الإدراكات الحسية، من خلال إدراك العقل وعبر الاستنتاجات المنطقية. وإذا ما وجدنا تناقضاً بين ما جاء في التوراة وبين ما نعقله، فعلينا أن نؤول التوراة بشكل مجازي. ولكن على العموم يعطى الوحي الإلهي وزناً أكبر مما يعطى لمعارف العقل[16].

Twitter: @abdulllah1994

إن العالم ليس أزلياً، بل هو من خلق الله في الزمان، وهو محدود مكانياً ومكون من أجزاء متعددة، وصفاته تتغير باستمرار. خلق الله العالم من العدم، وإلا كان ثمة شيء موجوداً قبل الخلق، ولكان هذا الشيء مشاركاً في الذات الإلهية. بإمكاننا أن نكوّن ثلاث آراء إيجابية حول الله، فهو القوة والحياة والحكمة. إلا أننا لا نستطيع أن نحيط بواسطة أفكارنا وأقوالنا بجوهر الذات الإلهية. ولأن الله عادل من حيث الجوهر، فهو يثيب على الأعمال الأخلاقية الجيدة ويُعاقب مقترف الشر. بالإمكان عبر مقتضيات العقل والتقليد الاهتداء إلى الفرائض الإلهية من أجل حياة الإنسان وسعادته.

على العموم، لقد أراد سعديا أن يعرض العقائد اليهودية بوصفها نظاماً فلسفياً نظرياً. على مرّ التاريخ كان الأنبياء ضرورة لا بد منها لإبلاغ الإنسان الإرادة الإلهية. ونحن البشر، نتمتع بإرادة حرة، وإلا كانت الفرائض الإلهية من دون معنى. يعلم الله مسبقاً بتصرفاتنا وسلوكنا، لكنه لا يتدخل فيها. وأنفس البشر ليست فانية ففي يوم القيامة ستبعث الأجساد حية مع أنفسها وسيخضع من فعل السيئات لعقاب الحكم الإلهي، أما من عمل صالحاً فسينال ثوابه. بهذا الشكل تتحقق العدالة الإلهية.

بل إن العدالة الإلهية تتحقق أيضاً في التاريخ الإنساني، فهي توصلنا إلى الخلاص من الشر وإلى التوفيق. مع علم الكلام الإسلامي حاول علم الكلام اليهودي أيضاً تأويل تعاليم الدين فلسفياً[17].

بداية الفلسفة الأفلوطينية (الأفلاطونية الجديدة)

في هذا العصر انتشرت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة أو الجديدة في أوساط المتعلمين اليهود، الذين كانوا على اطلاع على معارف العلوم. مؤسس هذا الاتجاه الفكري كان إسحق الإسرائيلي (القرن التاسع/ العاشر) الذي ولد في مصر. درس الطب وفلسفة اليونان وكان الطبيب الخاص للخليفة في القيروان (؟). كان تلميذ طبيب عربي وقد وضع مؤلفات طبية وفلسفية باللغة العربية، مثال ذلك «كتاب الحمى». وقد رأى

Twitter: @abdulllah1994

في شفاء المرضى واجباً أخلاقياً أعلى يقع على عاتق الطبيب، ولا يجب على هذا أن يستفيد مادياً.

في مؤلفه «كتاب الحدود» اعتبر أن على الفلسفة أن توفق بين ملكات الإنسان العقلية وأعمال الخالق الإلهية. وقد سبق لأفلاطون في كتابه «تيئيتوس» (1766) أن قال إن على الفيلسوف عبر الأخلاق المعيوشة والمعرفة أن يتماثل مع الذات الإلهية. أما بالنسبة لإسحق الإسرائيلي فالتقارب إلى الذات الإلهية يمرّ بمعرفة الطبيعة، وعبر السلوك العادل وعبر معرفة «الجواهر الأولى» وعبر التوحد مع الحكمة الإلهية. تم خلق العالم من العدم، وقد كان ذلك فعلاً بمحض إرادة الله. إلا أن الصورة الأولى والمادة الأولى كانتا موجودتان مسبقاً، وكلاهما يعرف بالعقل الإنساني. ولذلك فقط بإمكاننا أن نعرف العالم الخارجي.

أدخل إسرئيلي تطوراً على نظرية الفيض الأفلاطونية، ذلك أن المادة والصورة لا ينبثقان عن الذات الإلهية الواحدة، بل هما من خلق هذه الذات. وعن المادة والصورة معاً ينبثق النور ويكون عقل العالم، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية، نفس العالم، وعن هذه تنبثق الطبيعة بكليتها. والنفوس الإنسانية المتعددة هي جزء من النفس الكلية، نفس العالم. في نظريته عن النفس يستند إسرائيلي بشكل أوسع إلى أرسطو، إذ هو قد ميّز بين ثلاث قوى في النفس: النفس العاقلة التي تسهل لنا تحصيل العلوم وأن نميّز بين الخير والشر. والنفس الحيوانية وهي الشرط لتحصيل الإدراكات الحسية ولتكوين تصوراتنا بشكل صور. والنفس النباتية التي تسهّل لنا أخذ الغذاء والنمو وتناسل الحياة، وفيها تكون قوى الكون والفساد فاعلة.

في حين أن الله خلق العالم من عدم، فإن الطبيعة تخلق مما هو حاصل الجديد باستمرار. والمادة تعطى عنده قيمة أعلى مما لدى أفلوطين، فهي بالنسبة لإسرائيلي شكل الوجود الشامل وأول خلق الله. والله خلق الجواهر الأولى وتحديداً المادة والصورة، وعن هذه الجواهر

Twitter: @abdulllah1994

انبثق العالم الخاضع لفهمنا. بهذا النموذج الفكري ربط إسرائيلي نظرية الخلق في اليهودية مع التصور الأفلاطوني المحدث في الفيض عن الواحد الأول. أما نشوء الأشياء الدنيوية فهو يفسرها بالعودة إلى نظرية العناصر عند أرسطو، إلا أنه يرفض القول بالفضاء. أما مهمة الإنسان فهي برأيه تقوم على صعود النفس إلى عالم الإلهي، والصعود هذا يحصل عبر معرفتنا بالأشياء. على الإنسان الحكيم أن يطهر نفسه من الشهوات الحسية ومن المعاناة، والسعادة الكلية تبلغ عبر التوحد الصوفي مع الذات الإلهية. ترجمت مؤلفات هذا المفكر في القرن الثالث عشر إلى العبرية وفي القرن السادس عشر إلى اللاتينية[18].

مع سالومو بن غبريول تبدأ في إسبانيا الفلسفة اليهودية مكتوبة باللغة العربية. ولد عام 1020 في مالقة وربما توفي في العام 1070. وقد ترجم كتابه «حول مصدر الحياة» منذ العام 1050 في طليطلة إلى اللغة اللاتينية (Fons vitae). يطلق الفلاسفة اللاتين على هذا المؤلف اسم ابن جبرول Avencebrol وقد اعتبروه خطأً مسلماً. في هذا العمل الأنطولوجي يميّز الكاتب نظرية المادة عن نظرية الصورة، ونظرية الإرادة وأخيراً النظرية المتعلقة بالجوهر الأول. وبدوره جمع بين التصورات والنظريات الأفلاطونية المحدثة والأرسطوية. والعالم برأيه قد بني من الأعلى إلى الأسفل، وبين مبدأ الألوهية الأعلى وعالم الأجساد ثمة توسط للعديد من الجواهر الروحية. ووجود المجالات الأدنى تنبثق باستمرار عن وجود الأبعاد الأعلى.

خلافاً لأرسطو وأفلوطين يعتبر ابن غبريول المادة هي الدائم إزاء تبدل العديد من الظواهر. فهي برأيه الحامل الذي فيها تتأسس الصورة، وفيها يفعل مبدأ المشاركة بين كل الأشياء. المادة هي الأعلى، التي عبر الصورة تتحول إلى أشياء مفردة وتزداد سقوطاً. وبالتشابه مع عالم الأجسام يبني العالم العقلي نفسه. وعلى الجواهر العقلية تؤشر العناصر التركيبية نفسها كما في عالم الجسد. كذلك بإمكانها أن توصل إلى مادة

Twitter: @abdulllah1994

وإلى صورة كلية معقولة. والمـادة الكلية هي المبدأ الكامل لكل الجواهر العقليـة والجسـدية، وبذلـك ابتعـد ابـن غبريـول عـن أفلوطيـن. فالمادة المحضة وكذلك الصورة المحضة هما موجودان بالقوة، وباتحادهما فقط يقوم الوجود بالفعل. والعالم بأسـره يعتبر ممكن الوجود، والله وحده هو الحقيقة الخالصة. والمادة هي السبب الأول الواحد لكل الظواهر.

بهـذه الطريقـة أراد ابن غبريول أن يفصل بوضـوح العالم عن الذات الإلهية. والوجود نشـأ بإرادة إلهية من العدم، وقد خلق الله العالم بإرادته. الإرادة الإلهية ربطت بين المادة والصورة. من جوهر الذات الإلهية الساكنة انبثقت المادة واتحدت مع الشـكل الذي تحرك بإرادة إلهية ليتشكل بذلك جوهر العالم الأعلى، وبالتحديد العقل الأول (الأعلى). ثم إن الله وكذلك المـادة الكليـة لا يعرفـان من جانبنا نحن البشـر، ذلك أن جوهـر الله برأيه غير محدود وهو من دون شـكل بالكامل. لذلك لا نسـتطيع معرفة الذات الإلهية إلا عبر فعلها وتحديداً عبر أعمال الخلق. كذلك المادة الأولى هي لا شـكل لها. لذلـك تظل غير معروفة. إن صاحب كتـاب «تاج الملك» لا يكشف أنه كان يهودياً، لقد أراد أن يؤلف كتاباً فلسفياً محضاً.

في كتابه «تاج الملك» يظهر المؤلف تقوى يهودية عميقة، فهو يسبح الله الخالق وسـيد الكون. والعالـم بنظامه يشـارك في جمـال الله وكماله، والحكمة الإلهية هي مصدر كل حياة.

أولـى التـراث اليهـودي كتـاب «تـاج الملـك» تقديـراً واسـعاً، فـي حيـن أن كتابـه مصدر الحياة راح في طي النسـيان. هذا وقـد أبدى كل من ألبـرت الكبير وتومـا الأكويني جدلاً مـع تعاليم ابن غبريـول. كذلك ربما كان بـاروخ سـبينوزا قـد اسـتند أيضـاً إليه فـي موازاته بيـن اللـه والطبيعة (Deus sive natura).

فـي القـرن الحادي عشـر لمع نجم الفيلسـوف باخيا ابـن باكودا في إسـبانيا وقـد وجد كتابه «واجبات القلب» انتشـاراً واسـعاً: وقد ترجم إلى الإسبانية، والألمانية اليهودية والعربية اليهودية وإلى اللغة البرتغالية.

Twitter: @abdulllah1994

وفيه اعتبر الدين بمثابة نظرية في الواجبات الأخلاقية، وعلى الناس الانصياع لإرادة الله. والعلوم قسمت إلى المعارف الطبيعية والرياضيات واللاهوت تماماً كما عند أرسطو. وقد فتح الله أمام الإنسان أبواباً ثلاثة لتحصيل المعرفة الدينية، وهي العقل السليم، وشرائع موسى وتعاليم الأنبياء. بعض القوانين الدينية تتوافق والعقل الإنساني، وبعضها الآخر عصي على الفهم. إن الثقة بالله وحب الخالق يساعداننا للعيش حياة سعيدة، ولأننا ندرك أعمال الله في خلقه فنحن ملزمون بالطاعة تجاه الخالق.

يتحدد القدر الإنساني من الله ومعرفة عظمته تقودنا إلى التواضع في الحياة. ويساعدنا الزهد للتحلل من الأشياء الدنيوية وللسعي إلى ما هو إلهي. ويتضمن ذلك العمل والوظيفة، الزواج والعائلة، فالحياة الدنيا هي تحضير للحياة الآخرة، للعالم السماوي. وبما أن الطبيعة بكليتها مكونة من أشياء مركبة ومن أجساد فلا بد أن توجد وحدة أولية في الخالق الإلهي. تم خلق العالم من العدم، ما يظهر عظمة الله والنفس الإنسانية تقود من جهة إلى الشهوات الحسية، ومن جهة أخرى إلى ملكات الحكم. وبواسطة عقلنا نستدل على الإلهي والأزلي ذلك أن أنفسنا غريبة في هذا العالم الأرضي. والحياة الأخلاقية الجيدة توصلنا إلى السعادة في وجودنا هنا[20].

ثمة مخطوط عربي «حول ماهية النفس» ينسب خطأ إلى باخيا بن باكود. وربما كان قد كتب أواسط القرن الأول وهو يأخذ بالتفسير الأفلاطوني المحدث للعالم. هنا يساق الخلق الإلهي بتأويله تبعاً لنموذج الفيض، فالعالم ينبثق من الذات الإلهية عبر مراتب وجود عشرة. ويطلق المؤلف على هذه المراتب اسم الحضور الإلهي، اسم الذات الإلهية وعظمتها، الحكمة والعقل الفعال في العالم، النفس الكلية (نفس العالم) والأنفس العديدة والفردية، المادة الأولى والمادة المتكونة، العناصر الأربعة، النار والهواء والماء والتراب. ومع نشوء الأرض

Twitter: @abdulllah1994

تنتهي سيرورة الفيض الإلهي. تأتي نفسنا البشرية من العالم الروحي، ترتبط مع الجسد وتنتظر صعودها مجدداً إلى العالم الإلهي. والذي يقدر له أن يعيش الفضائل الأربع، الحكمة والشجاعة والعدالة والعفة، فبإمكانه أن ينتظر أجراً حسناً في العالم الإلهي[21].

أبدى أبراهام بارشيا الذي كان فاعلاً في إسبانيا في القرن الثاني عشر اهتماماً بالفلك وبالرياضيات. لم يكتب أعماله بالعربية، بل باللغة العبرية. في تأملاته في النفس عالج القضايا الأخلاقية والحياة السعيدة. وفي كتابه عن الكشف نتعرف إلى مقاربته طريقة التفكير الأفلاطوني المحدثة. وهو يفسر خلق العالم باعتباره عملاً ينم عن الحب الإلهي. ففي الفكر الإلهي كانت المادة والصورة متحدتين كوجود بالقوة. والتوحد بين الصورة والمادة يتوافق أيضاً مع تعاليم التوراة. ذلك أن الصورة العامة تتحد مع المادة المحضة، وعن ذلك تنتج الأجسام السماوية. كذلك تعتبر النفس الإنسانية صورة تتحد مع عالم الأجساد، لكنها قادرة مع ذلك على الانفصال عنه مجدداً. بالسعي وراء الحكمة ومن خلال الأفعال الحسنة يستطيع كل إنسان أن يعود مجدداً إلى العالم الالهي الذي أتى منه.

ميز بارشيا بين النفس السليمة والنفس المريضة: تتبع الأولى الحقيقة والفضيلة، أما الثانية فتسلك طريق العطيش والشر. والنفس الحمقاء عليها بعد فراقها الجسد أن تولد من جديد، حتى يقدر لها أن تتجاوز كل أشكال الطيش والشر. إلا أنه وفي موضع آخر من كتابه يعتبر أن نظرية أفلاطون في تناسخ النفوس نظرية لا معنى لها. فكل فرد مقدر له أن يكون سعيداً إلى الأزل، وهذا ما يمكن بلوغه بمضاعفة العلوم والمعارف وبممارسة الفضائل الأخلاقية. يجب التقليل من الاهتمام بملذات الحياة، كما أن الزهد القاسي ليس مستحباً كلياً. إن لدوران العالم علاقة بالأبراج وبقوى الكون الروحية. أبدى علماء الطبيعة والرياضيون تقديرهم لهذا المفكر الخلاق[22].

ونحن نعلم عن يوسف بن صادق أنه عاش في قرطبة في القرن

Twitter: @abdulllah1994

الثاني عشر وأنه مارس مهنة قاضي ربانية. ألّف كتابه عن الكون الأصغر باللغة العربية، لكننا لا نملك منه اليوم إلا الترجمة إلى العبرية. تناول في الفصل الأول مسألتي العالم والطبيعة، أما الفصل الثاني فكان حول الحياة الإنسانية. وقد عالج في الفصل الثالث مسألة الذات الإلهية، أما القسم الرابع فكان مخصصاً للمسائل الأخلاقية والحياة السعيدة. نتعرف في هذا الكتاب على التبادل المثمر الذي حصل في إسبانيا بين الثقافتين العربية واليهودية. فنحن البشر نملك في ذاتنا ملكة التميز بين الأخلاق الحميدة والأخلاق السيئة. وبواسطة معرفتنا نفصل بين الصح والخطأ. إن وحدة الله ووحدانيته تقف مقابل العالم المركب من مادة ومن صورة. فالجواهر سواء كانت عقلية أو جسمانية هي جواهر مركبة من مادة وصورة. بواسطة قوى العقل الذي فينا نتعرف من جهة إلى العالم ونتقرب من الجهة الثانية من العالم الإلهي. ونفوسنا الإنسانية المنكسرة على علاقة بالنفس الكلية، فهي نفوس لا جسدية بل جواهر روحية أو عقلية.

إن ماهية الذات الإلهية لا تعرف من قبلنا نحن البشر، باستطاعتنا أن ننسب له الوجود فقط، والوجود هذا يحصل من خلق العالم المكوّن من جواهر وأعراض. وعبر سعينا إلى العلم والحكمة نقترب من الذات الإلهية ونعيش سعادة الحياة. صحيح أن مسراتنا الدنيوية زائلة، إلا أن للسعادة طبيعة عقلية[23].

أما أبراهام بن عزرا (القرن الثاني عشر) فقد فكّر على طريقة الأفلاطونية المحدثة، إن العالم بوصفه خلقاً إلهياً شيء جيد لنا نحن البشر. وعلى كل إنسان أن يسعى بواسطة نفسه إلى الارتقاء والعودة مجدداً إلى عالم الأرواح السماوي. تبدأ معرفتنا بمعرفة الذات، ثم تتجاوزها لمعرفة العالم الخارجي لتنتهي بمعرفة العالم الإلهي[24].

كان يهودا حلوي (القرن الثاني عشر) أحد نقاد الفلسفة ممن اتهمه تزييف مضمون الوحي الإلهي من خلال براهين عقلية، ذلك أن الإيمان الديني هو أعلى من المعارف العقلية أياً كانت مجالاتها. والديانة اليهودية بزعمه هي قمة كل الديانات لأنها تنزلت بطريقة خاصة.

Twitter: @abdulllah1994

طُرُق لنماذج فكر جديد

بدأ بعض المفكرين اليهود في القرون الوسطى التوجه بقوة مع مؤلفات أرسطو، التي طالما تعرفوا إليها من خلال الترجمة العربية. وبذلك ابتعدوا عن التفسيرات الأفلاطونية المحدثة للعالم. ومن هؤلاء أبراهام بن داوود (ابن دافيد بالعبرية) الذي كان يعمل ويعلم في طليطلة في القرن الثاني عشر. وفي كتابيه: كتاب «المأثورات» و«الإيمان الرفيع» أراد أن يظهر أن فلسفة أرسطو قد لقيت ترحاباً قوياً في تراث المفكرين العرب إلى جانب عقائد اليهود. ذلك أن الفلسفة الحق تقود باستمرار إلى الدين، ذلك أنه يمكن البرهنة على وجود الله، بوصفه المحرك الأول للعالم بواسطة العقل. بالطبع تظل ماهية الذات الإلهية خفية عن عقولنا. نتمتع نحن البشر بإرادة حرة، ثم إن الله أيضاً لا يعرف قراراتنا بشكل مسبق، فقد خلق المادة والصورة وعنهما انبثقت كل مراتب الوجود الأخرى[25].

أما موسى بن ميمون فقد حظي بأهمية خاصة في القرن الثاني عشر، وقد أراد أن يوجد بين الإيمان اليهودي والفلسفة الأرسطوية. عمل طبيباً ووضع كتباً في الفلسفة وفي الطب. وهو رأى أن للطب أيضاً مهمة أخلاقية، إذ عليه باستمرار أن يرفع الضرر من العالم. في كتابه الذي وضعه بالعبرية (Mischme Tora) أراد أن يوفق بين تعاليم الدين ومعارف علوم الطبيعة. فقط، حين نرى إلى العالم الكلي كخلق إلهي وحين نبحث في ذلك فإننا سنصل إلى الحب الإلهي. كذلك لا تتناقض تعاليم التلمود مع المعارف الحديثة.

في كتابه «دلالة الحائرين» والذي وضعه باللغة العربية، أراد أن يوضح علاقة الإيمان الديني بالعلم الطبيعي. فالطريقان يتبعان الهدف نفسه، إلا أنهما يقومان بذلك بطرق مختلفة. فتعاليم التوراة لا تتناقض مع معارف العلم. فقد سبق لأرسطو أن تجاوز بآرائه نظريات أفلاطون المبهمة. يجب أن تتحرر صورة الله من السمات البشرية، فنحن نعرف

Twitter: @abdulllah1994

وجـود الله وعلاقاتـه بالعلم باسـتخدام المنهج المجازي يصبـح بإمكاننا أن نتعـرف فـي نصوص التـوراة على معانـي خفية، والتي تبدو باسـتخدام وجهات نظر عقولنا مقبولة(26).

عـن الذات الإلهية باستطاعتنا القـول أولاً، ما ليـس هي (اللاهوت السـلبي). حتـى التـوراة تكشـف لنـا عما هـو إلهـي وتظهره. بـل إنه حين ننفـي أقوالنا السـلبية عن الذات الإلهية مـرة أخرى، فإننا نصـل آنذاك إلى آراء إيجابيـة. نحـن نتكلـم عـن قـوة الله الكليـة وننفـي في الوقت نفسـه عجـزه. وفـي نهاية الأمر تظـل كل الصفـات والعلاقات الخاصـة بالذات الإلهيـة مليئة بالأسـرار بالنسـبة لنـا. تتحدث التـوراة عن علاقة شـخصية للإنسـان باللـه، حيـث يتوجب علينـا التقرب مـن الذات الإلهيـة بالكمال الأخلاقـي. فحيـن نقوم بالعمل الصالـح ونتبع العدالة نـدرك ما هو إلهي. ومـن هنـا فـإن اللـه يؤثـر فينا نحـن البشـر بطريقـة أخلاقيـة، حتى لـو كنا نرى فيه السبب الأخير في الوجود.

هكذا ستقودنا معرفة الذات الإلهية إلى الإصلاح الأخلاقي. فالعالم لم يخلق بنظره لنا نحن البشـر، ونحن لسـنا الغاية النهائية للخلق. فنحن لا نعلم هذه الغاية النهائية، لكن بإمكاننا البحث عن أعمال الذات الإلهية في الطبيعة. ففي الذات يتحد العلم مع المعلوم، ذلك أنها بنظر أرسـطو «عقل العقـل». فاللـه ليس خواء مطلقـاً، بل هو اكتمال الكمـال في كل مجالات الوجود. لم يسـتطع أرسـطو البرهنة على أزلية العالـم، بل اسـتدل عليه من أزليـة المادة والصورة. لذلك ممكناً الإيمـان بخلق الله للعالم في الزمان. (27)

بإمكاننا ان نسـند للذات الإلهية إرادة حرة كاملة، فالسـببية الصارمة عنـد أرسـطو ليسـت ملزمـة. إذ يجـب فصـل المجـال الدنيوي كليـاً عن المجـال الالهـي، وبذلـك يصبـح بالإمـكان عرض عقائـد الديـن بطريقة عقليـة. وهكـذا يتكامـل العلم والإيمـان الديني. تـم الأخذ بهـذه التعاليم مـن جانـب السـكولائيين المسـيحيين، وتمـت مناقشـتها، لا سـيما مـن

Twitter: @abdulllah1994

جانب الإسكندر الهالي Von Hales، وتوما الأكويني وألبرت الكبير. رجع المفكرون اليهود في العصر الحديث وفي عصر التنوير الأوروبي مجدداً لاستلهام هذا النموذج الفكري.

وبدوره وضع الرياضي والفلكي ليفي بن غرشوم (في القرن الرابع عشر رسائل فلسفية) عبر شروحات ابن رشد تعرف إلى نظريات أرسطو. ففي كتابه «معارك الله»، أراد إبراز الحجج الدالة على العديد من وجهات النظر الخاطئة بشأن الدين. إذ إن على كل فرد، وبواسطة العقل أن يعرف العالم بشكل أفضل، فالعقل هو هبتنا الأكبر من لدنه تعالى. وبما أنه لا يمكن أن يكون ثمة وجود لحقيقتين مختلفتين، فإن وجهات النظر العقلية لا يمكن أن تناقض عقائد الدين أبداً. لا تمييز في الذات الإلهية من جوهر وفكر. بإمكاننا أن نصف الله بالصفات الإيجابية، إلا أن هذه الصفات فيه لا تُقاس من حيث الكبر والعظمة إذا ما نسبناها إلينا نحن البشر. ولا يمكننا التقرير في ما إذا كان العالم أزلياً أو أنه من خلق الله في الزمان. فكل ما يخضع لصيرورة فهو مرتبط بغاية، وحده الذي لا يخضع للصيرورة لا غاية له.

والآن تطرح إمكانية أن يكون العالم الإنساني والأجساد والسماوية قد انبثقت عن الذات الإلهية منذ الزل. إلا أنه حينها لا بد للخلق أن يستمر أبداً، وكل ما خلق يجب أن يفسد مجدداً حتى يمكن أن يصير جديداً. ولأننا نعتقد بتطور ثقافتنا الإنسانية فإننا نفترض نهائية العالم والزمان. إذ إن الأزلية لا يمكن أن تسمح بأي تطور. لم يخلق الله العالم من العدم، بل هو أعطى المادة الأزلية صورة. وقصة الخلق في التوراة تشير إلى مادة قائمة (bohu)، وإلى شكل (tohu). وخلق العالم كان نتيجة إرادة الذات الإلهية الحرة. صحيح أن كل إنسان قد تحدد من خلال الإرادة الإلهية، إلا أن باستطاعة الفرد أياً كان أن يقرر وأن يتصرف بحرية نسبية. ومن يسعى لمضاعفة العلم ويجهد لتحصيل الكمالات الأخلاقية في حياته، سينال السعادة في وجوده الإنساني ويعرف الخلود.

Twitter: @abdulllah1994

وبالتالي فإن النفس الإنسانية لا تفنى، فهي تدوم بعد موت الجسد بوصفها كلية ما حصّلت من مفاهيم. وهكذا يعتبر عقل الإنسان خالداً ونحن نتكلم في ذلك عن خلود قوي وعن خلود ضعيف. وبقدر ما يحصل الإنسان من علوم بقدر ما يقترب من السعادة في الحياة ومن خلود النفس[28].

كان غسداي كريسكاس أحد أكثر النقاد حدة لفلسفة موسى بن ميمون، وقد عاش في القرن الرابع عشر في إسبانيا. وقد وضع باللغة الكاتالانية كتاباً في رفض المسيحية. وقبيل وفاته كتب بالعبرية كتاباً حول «النور الإلهي». وفيه ينتقد صورة العالم كما وردت عند أرسطو، حيث لا برهان له على آرائه. وهو ينطلق من تفوق التوراة التي لا تحتاج إلى أي برهان فلسفي. فحقيقة الأنبياء تتجاوز وجهات نظر الفلاسفة. فكل الآراء الإيجابية التي نطلقها حول الله تصل في قمتها إلى خيريته المطلقة. وأفضل وصف للعلاقات بين الله والإنسان هو اعتبارها علاقات تقوم على الحب، فالله قد أحب الإنسان وبشكل كامل. والآن قد صار من واجب الناس مبادلة الحب الإلهي.

صحيح أن حريتنا، بسبب التدبير الإلهي لحياتنا، هي حرية محدودة، فمع ذلك نظل نحن المسؤولين عن قراراتنا وعن أفعالنا. أما الدين فلا علاقة له أبداً لا بالفلسفة ولا بالعلم. لاحقاً اتخذ كل من بيكو ديلا ميرتدولا وباروخ سبينوزا موقفاً من هؤلاء الفلاسفة[29].

كان جوزف ألبو (توفي عام 1444) أحد تلامذة كريسكاس، وكان حاخاماً في إسبانيا. وفي وقت كانت تجري فيه ملاحقة اليهود وإلزامهم بالعماد المسيحي، أودع كتابه «كتاب العقائد الأساسية» طرق الإيمان اليهودي بشكل مختصر. افترض مبادئ أساسية ثلاثة، ثم استخرج منها قضايا أخرى ثمانية. انطلق من وجود الله، من الوحي الإلهي ومن ثواب وعقاب الناس بعد الموت. الله واحد، وليس جسداً. يعلم كل شيء وليس مرتبطاً بزمان. خلق العالم من العدم. والوصايا الإلهية هي

Twitter: @abdulllah1994

لتحسين الأخلاق. أما تفوق اليهودية على المسيحية وعلى الإسلام فيعود لمعرفتها بمعظم الوصايا الإلهية. والوصايا هذه تختلف بوضوح عن الأنظمة البشرية. بعد الموت سيقف الناس جميعاً أمام المحكمة الإلهية. كان هذا الكتاب على أهمية خاصة بالنسبة لليهود لا سيما مع بداية الملاحقة لهم من جانب المسيحيين [30].

نُظُم التفكير في العصر الحديث

مع بداية العصر الحديث توجب على اليهود والمسلمين الخروج من إسبانيا، وقد انتهى طردهم منها بحلول العام 1492. وقد ولد إسحق abravanel في لشبونة، وقد أتى إلى إسبانيا ثم فرّ لاجئاً نحو إيطاليا حيث توفي عام 1805. وضع شروحات على كتاب موسى بن ميمون، كما تعرّف في الوقت نفسه على الفلسفة السكولائية باللغة اللاتينية. وبما أنه كان يؤمن بحقيقة الدين اليهودي المطلقة، فإنه أخذ بأقوال التوراة بحرفيتها. فلا يمكن للفلسفة في تفسيرها للحقيقة الدينية إلا أن تكون في خدمتها لمساعدتها، هذا ما جاء في تعاليم السكولائيين. خلق العالم بإرادة الله الحرة، وبإمكاننا أن ننسب إليه تعالى أيضاً الصفات الإيجابية. والأنبياء برأيه هم الناطقون باسم الله مع الناس وبهذه القناعة كان لا بد من تعزيز الهوية اليهودية [31].

وفي ايطاليا ظهر في عصر النهضة يهودا بن (Jechieh leon)، الذي ألّف شروحات على أرسطو وعلى ابن راشد. وقد قارن بين لغة التوراة وشكل اللغة عند شيشرون. إلى جانب ذلك كتب أعمالاً حول «إيساغوجيا» فور فويس وحول نظرية المقولات عند أرسطو. كما كان إيليا del Medigo أحد مؤيدي فلسفة ابن رشد، وقد مارس التدريس في القرن الخامس عشر في بادوفا وفلورنسا. كما تبادل الأفكار مع بيكو ديلا ميرندولا، وترجم شروحات ابن رشد على أرسطو من العبرية إلى اللاتينية. وفي كتابه «البحث في الدين» تقاسم مع ابن رشد الرأي حول الحقيقة المزدوجة في التوراة وفي العلم. بالنسبة للعامة يجب أن تؤخذ

Twitter: @abdulllah1994

التوراة بحرفيتها، أما المطلع على الفلسفة فيعرف ما فيها من معنى أعمق، لا سيما المعنى العقلي والأخلاقي.

العقائد الأساسية في الدين هي وجود الله ووحيه في التوراة، وانتظار المسيح ويوم الحساب. لا يجب على العقل الفلسفي أن يشكك بهذه العقائد، لأنها لا تتناقض معه. أما عقيدة المسيحيين في التثليث الإلهي فهي غير عقلية وكذلك عقيدتهم أيضاً في استحالة الخبز في الافخارستيا. على العموم، على العقائد الدينية أن لا تتناقض مع قوانين المنطق ولا مع الإدراكات الحسية. بالأخذ بنظرية الحقيقة المزدوجة وباستخدام منهج المجاز والمشابهة يمكن التقريب بين التناقضات بين الدين والعلم. لقد كان Elia del Medigo أحد ممثلي الرشدية اللاتينية في بادوفا وفي إيطاليا[32].

كذلك اتبع يهودا ابرافانيل، الذي عرف في إيطاليا باسم Leone Ebreo صورة العالم كما صوره عصر النهضة. كتب باللغة الايطالية كتابه «Dialoghi d'Amore» الذي اعتبر إسهاماً كبيراً في الفلسفة وفي الحكمة من الحياة. وهو يعتبر العالم بكليته وحدة عجيبة، ذلك أن السماء والأرض هما العمل الأكمل الذي حققه الخالق الإلهي. إن قوة الكون الداخلية هي الحب، إذ يحرك الحب كل القوى الأخرى ويوحد كل الأبعاد.

قبل أن نتمكن من حب عالمنا والكون الكبير، علينا أن نبحث عنهما من خلال طرق جديدة. تحرك قوى النفس العقلية كل مجالات الكون، والكون الكبير يتصرف بشكل مشابه لعالم الحياة الإنساني.

تسعى الأشياء والجواهر كلها لتحقيق كمالها وباتجاه الحب في نهاية الأمر. ونحن البشر علينا أن نوجه سعينا باستمرار باتجاه الأهداف الروحية أو العقلية، حينها فقط نعيش السعادة الدائمة. يمزج المؤلف تصوره للحب مع نظرية أرسطو في العقل الفعال. فالعقل الفعال الفاعل أبداً في الكون كله يمكن أن يكون برأيه موازياً للذات الإلهية، فنحن البشر نتشارك بعقلنا الصغير مع العقل الإلهي.

Twitter: @abdulllah1994

ولهذه الأسباب يسعى المتصوفة للتوحد موقتاً مع الذات الإلهية من خلال تجربة الوجد، أثناء ذلك يتحلّلون بالتدريج من الارتباط بعالم الحواس. إن قوة الحب الإلهي هي التي تخلق العالم باستمرار وترعاه، وهي قوة تتبع الأفكار الأزلية. ولأننا نحن البشر وكذلك العالم قد تحررنا من الذات الإلهية، فلذلك نسعى للعودة إليها مجدداً. الله هو الفاعل، وهو العلة الصورية والغائية لسيرورة الكون، ففيه يجتمع العالم والمعلوم معاً. في الذات الإلهية يشكل العشق والمعشوق وحدة كاملة، ولأن الخلق قد اكتمل بالحب، فإن غبطة الخالق الإلهية تصبح أكبر. إنه يعيش علاقة وثيقة مع الخلق، لكنه لا يتماهى معه أبداً.

إن العالم الذي خلق بالحب الإلهي هو عالم خير وجميل حتى لو كان الخير فاعلاً فيه إلى جانب الشر. فالشر هو الذي يولد. بهذا التصور جمع Leone Ebreo النظريات الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية معاً وقام بنشرها في إيطاليا. وقد لاقى هذا الكتاب استحسان العلماء حتى القرن السادس عشر، وقد عرفه جيوردانو برونو ومنه تعلم أيضاً باروخ سبينوزا. إلا أن هذا الكتاب لم يتم الاعتراف به من قبل الثقافة اليهودية إلا في وقت متأخر[33].

تجاوز باروخ سبينوزا (توفي عام 1677) الفكر اليهودي كثيراً، علماً أنه قد تربى وسط إرث اليهودية. وكان مطلعاً على نظريات كل من ابن ميمون وكرسكاس وليون ابريو وموسى بن ميمون. إلا أنه تخلى عن جماعة المؤمنين اليهود، ذلك أنه أراد أن يتماهى مع فكر الثقافة الأوروبية. وهو يرى أن العالم بأسره قد بني تبعاً لنظام هندسي، وبالتالي بالإمكان أيضاً بناء الفلسفة والأخلاق بطريقة مشابهة. وتبعاً للتصور العقلاني آمن بمعرفة الحقيقة وأنها تحصل بواسطة عقلنا فقط وتكون مستقلة عن الخبرة التجريبية. والطبيعة بوصفها كلية السيرورة والأشياء تتلازم والذات الإلهية (Deus sive natura). كل موجود موجود في الله، فلا شيء يحصل من دون الله أو يعرف بدونه.

Twitter: @abdulllah1994

وإذا عرفنا الله من خلال مفهوم الجوهر فالله سيكون الجوهر، طالما أن الجوهر لا يتعلق بأي كائن آخر، حينها علينا أن نطلق عليه اسم الجوهر المطلق. إن كل معارفنا عن الطبيعة هي إدراكات لما هو إلهي، فالإلهي نصادفه في كل مكان، في الطبيعة كما في الكون الأكبر. وإذا ميّزنا في العلم بين الامتداد الجسدي (الجسم) والوعي (النفس)، فإن ذلك ليس إلا مظهرين مختلفين لأمر واحد. الذات الإلهية أو الطبيعة، تحدد كلياً عبر قوانين الطبيعة، ولذلك فنحن لا نستطيع التحدث عن حرية إرادة إلهية كاملة. علينا أن لا نطلق على الذات الإلهية أوصافاً مجسمة، ذلك أننا نحن البشر لسنا إلا جزءاً يسيراً جداً من الطبيعة كلها.

في نظرية المعرفة ميّز سبينوزا بين العلم التجريبي والعلم العقلاني والعلم الحدسي. فنحن نسعى باستمرار في حياتنا العملية نحو ما هو نافع، ونسمي ذلك خيراً، ذلك أنه يشكل منفعة للوجود. وما لا نفع منه نسميه شراً، ذلك أنه يضر بالوجود. والحال أن الفلسفة تساعدنا للاطلاع أكثر على كلية الطبيعة وأن نحب الذات الإلهية تالياً. فإذا كان عقلنا هو الذي يدبر انفعالاتنا غير العقلية، فإننا نستطيع آنئذ أن نعيش نحن البشر بسلام كامل معاً في الدولة. نحن نحتاج لحرية الفكر في العلوم وفي التخاطب والمعاملات. بل في الدين أيضاً على كل إنسان أن يتمتع بالحق ليختار مذهبه بكل حرية. ومن يتعامل مع أقرانه البشر بعدالة وبحب ويكون متوافقاً مع الطبيعة، فذلك هو الذي يقدر الإلهي في الطبيعي. يظهر العقل لنا ما هو الخير أخلاقياً، ونتيجة ذلك نقوم بما هو واجب علينا في الدولة وبحرية كاملة. إن جوهر الدين هو ما يتمثل في الأخلاق المعيوشة وسط الإنسانية. بهذه الأفكار التي تظهر إيمانا حلولياً أصبح سبينوزا في طليعة مفكري الحداثة الأوروبية[34].

دوافع التنوير الأوروبي

حين بدأ «المفكرون الأحرار» الإنكليز الاستناد إلى قانون الطبيعة (lex naturalis) وبالتالي إلى الدين الطبيعي والعقلي، بدأت سيرورة

Twitter: @abdulllah1994

نسبية كل ما يعرف بديانات الوحي، أو الديانات المنزلة وقوانينها الأخلاقية. بذلك أصبح تقبل المذاهب الدينية الغربية ممكناً، على أن لا تتصادم هذه مع أسس التعايش السلمي الكامل (جون لوك). يكفي الدين العقلي الانطلاق من بعض المسلمات الأساسية، وبالتحديد الإيمان بالجوهر الإلهي من دون الحاقه بصفات التجسيم، والسعي لأخلاق عقلية والإيمان بمعاقبة الأعمال السيئة والإيمان بالعدالة الإلهية في نهاية الحياة (هربرت فون شيربوري).

كان الماسونيون أول من حوّل آراء الفلاسفة هذه في البلدان الأوروبية وبالتدرج إلى السياسة. نتيجة ذلك كانت الدعوات إلى التسامح تجاه المذاهب المسيحية الأخرى وتجاه العقيدة اليهودية. في العصر الحديث، عصر التنوير العقلاني كان لا بد أن يحصل اليهود المشاركون في المواطنة على كل الإمكانيات، التي تسهم في إطلاق ديانتهم وعيش معتقدهم. وقد تلقى بعض المفكرين اليهود هذه الدوافع بشكر واضح. كان موسى مندلسون (توفي عام 1786) أحد هؤلاء، وقد ولد في داسو ثم درس في برلين، حيث كان حاخاماً، اللاتينية والرياضيات. ومن خلال لسنغ (G. E. Lessing) دخل حلقة التنوير البرلينية، وفي هذه الحلقة وصل إلى قناعة تقول إن العقل المنطلق بحرية لا يتناقض إطلاقاً مع تعاليم الإيمان الديني، بل إن هذا العقل يجب أن يتجاوز الاعتقاد بالخرافات غير العقلية. ففي كتابه «فيدون أو حول أبدية النفس» (1767) وفي مؤلفه «ساعات الصباح أو محاضرات حول وجود الله» (1785) قدم حججاً عقلانية قوية حول مسائل الإيمان الأساسية هذه.

في العام 1763 حصل على جائزة أكاديمية برلين للعلوم ضد كانط من خلال مؤلفه «حول البداهة في العلوم الماورائية». ولذلك قبل البحاثة الألمان المفكر اليهودي باعتباره مساوياً لهم. أصرّ على موقفه الأخذ بصورة إله مشخصن، كذلك كانت المحكمة الإلهية على جانب من الأهمية بالنسبة له. وقد رأى أن الهدف يقوم على نشر أخلاق الحلم

Twitter: @abdulllah1994

بين الناس، إلى جانب الصبر والتسامح. وبوصفه من مفكري التنوير فقد عاش إيمانه اليهودي، وقد أراد أن يوصل إلى مواطنيه اليهود اللغة والثقافة الألمانية. على اليهود الاندماج كلياً في المجتمع الألماني والأوروبي. وبذلك أرسى مندلسون دوافع حاسمة لتحرر الديانة والثقافة اليهودية في أوروبا.

وحين قام بترجمة أسفار موسى الخمسة اليهودية إلى الألمانية، وحين نشر النص بكتابة عبرية، قرر اليهود المحافظون عدم اتباعه بعد ذلك. وعلى الفور حدث انشقاق داخل الجماعة اليهودية، وهو انشقاق ما زال موجوداً حتى عصرنا الحاضر. إذ تميز الاتجاه الأرثوذكسي المتنوّر الجديد داخل جماعة المؤمنين عن الاتجاه الأرثوذكسي القديم غير المتنوّر. وفي كتابه «القدس أو حول السلطة الدينية والدين اليهودي» (1783)، أراد أن يبرهن أن أسس العقيدة في التوراة تتفق كلياً مع معارف العقل النقدي. إلا أنه في الممارسة اليومية للحياة لا بد لليهود المؤمنين من اتباع قانون الطقوس والشعائر، وهو قانون له وظيفة محدودة. انتشرت أفكار اليهودية المتنورة هذه في وسط أوروبا ثم انتقلت ببطء إلى الأوساط اليهودية في شرق أوروبا. سجل هذا المفكر انفتاح اليهودية على الثقافة الحديثة وعلى العلم[35].

كذلك بنى سلمون ميمون (توفي 1800) وهو يهودي من ليتوانيا علاقته مع موسى مندلسون في برلين. وقد كتب شرحاً على أعمال موسى بن ميمون وأخذ اسمه منه. وفي برلين تعرف على كتابات إيمانويل كانط وأخذ عنه فرضيته الأساسية بإمكانية بناء دين في حدود العقل الخالص. ذلك أنه بالإمكان ترجمة كل فرضيات الإيمان في الدين إلى لغة الفلسفة. إن جوهر كل تدين يقوم على كفاءة المؤمنين في الحياة الأخلاقية والاجتماعية. ثم إن القبول بوجود الله وأزلية النفس واليوم الأخير تبدو بالنسبة للدين العقلي بمثابة أمر مساعد، ولذلك يجب الإبقاء عليها. في هذا العصر تبنى العديد من اليهود المتعلمين أفكار كانط.

Twitter: @abdulllah1994

والآن ظهر في اليهودية الأوروبية اتجاهان عقليان موضوعيان. إذ حاولت البرجوازية المتنوّرة الاندماج الكلي في الثقافة الأوروبية، في حين أراد اليهود الأرثوذكس الحفاظ على أشكال حياتهم وعلى عقائدهم القديمة.

أحد أول المفكرين الإصلاحيين اليهود كان سلمون فورمتشر Salomon Formetecher (توفي عام 1889)، وكان حينها حاخاماً. لقد بذل جهده في تأويل مضمون الدين اليهودي بحسب التصورات المثالية التي اقتبسها من شللنغ. ذلك أنه حين نعاين كلية الطبيعة، فنحن نتعرف فيها على «النفس الكلية» الإلهية (نفس العالم الإلهية). والعقل الأزلي يتمظهر بوصفه وعياً ذاتياً لقوى الطبيعة، وإليه تُضاف الحرية الكلية. وبواسطة هذا العقل نتعرف إلى الوجود الإلهي، الذي تتحقق قوة خلقه في الطبيعة بكليتها. تمثل اليهودية إذاً ديانة العقل الكاملة. في حين تعتبر المسيحية وكذلك الإسلام مرتبة أولية بالنسبة لهذا الدين العقلي. ففي هذا الدين يتسامى البشر على الطبيعة البيولوجية. إن جوهر الدين اليهودي يكمن في علم الأخلاق وفي التواجد البشري، وليس في ميتافيزيقيا الوجود. فمن واجب اليهودية أن تساعد في أن تتحول المسيحية أيضاً إلى دين العقل وأن تتخلى عن بقاياها الوثنية. هدف هذه الجهود هو تحقيق دين عقل إلهي، الأمر الذي يعزز البشر على التفكير الحر وعلى التكامل في العيش[36].

أما الحاخام والمصلح صاموئيل هيرش (توفي 1889) فقد أبدى توجهاً لفلسفة هيجل. فقد أراد أن يبرهن أن الثقافة والدين اليهوديين يعرضان حقيقة الروح المطلقة. ولذلك فهي تتفوق برأيه على المسيحية لأن هذه لا تؤلف شخصاً إلهياً. تظهر الحرية نفسها بوصفها وعياً مجتمعياً، وعلى الحساسية أن تكون خاضعة للعقل. كما يجب أن تتوحد الإرادة الإنسانية مع الإلهية. ويسوع كان أقرب إلى اليهودي ومع بولس الطرسوسي ابتعد عن اليهودية وانتسب إلى الدين اليوناني- الروماني. إلا أن الحرية الإنسانية قد انطوت هنا إلى ضرورة الطبيعة. والآن بات

Twitter: @abdulllah1994

على المسيحية أن تجد طريقاً لها إلى اليهودية، حتى يتسنى لها الوصول إلى حقيقة الروح الكلية المطلقة.

وبدوره أيضاً رأى سلمون لودفيغ شتاينهايم (توفي عام 1866) في الديانة اليهودية تحقيقاً لحقيقة الروح الإنسانية المطلقة.

ففي كتابه عن «الوحي بحسب مفهوم الكنيس التعليمي»، أراد أن يبرهن أن الديانة اليهودية «هي وحدها ديانة وحي، ذلك أن المسيحية في الكثير من عناصرها هي ديانة عقل. وبمعايير العقلانية وحدها لا يمكن الإحاطة بجوهر أي دين. فكل وحي إلهي قد يكون عقلانياً، إذ هو يظهر الحقيقة الأعلى. وبالتالي على العقل أن ينصاع للوحي. وعلى الدوام يجب أن يكون للتنزيلات الإلهية في الحياة الأسبقية على معارفنا العقلانية». أما الدين الفعلي فهو يتحرك باستمرار في سياق الضرورة الطبيعية، وحدها ديانة الوحي تقتحم مملكة الحرية[38].

المفكرون في بداية القرن العشرين

وإلى إيمانويل كانط توجه أيضاً هيرمان كوهين (توفي عام 1918)، وهو كان أستاذ الفلسفة في جامعة ماربورغ. ويعتبر مؤسس مدرسة ماربورغ الكانطية الجديدة. وقد رأى في الدولة التنظيم الذي يرعى الحياة الاجتماعية للناس، وبالنسبة للأخلاق يشكل الله الفكرة الأساسية للحقيقة. ثم إنه بالإمكان تأسيس أخلاق التوراة في مناحيها الأساسية على الفلسفة. فعلى كل دين أن يكون بخدمة الأخلاق إذ بإمكانه توجيه الإنسان إلى الخير. واليهود في ألمانيا هم برأيه جزء من الأمة الألمانية، حتى لو أظهروا تعلقهم بشكل الحياة وبدينهم اليهودي. والمؤرخون المعادون للسامية يجافون الحق حين يرون نظرية الاصطفاء لا تتوافق مع الأمل بخلاص كلي شامل. فاصطفاء الشعب اليهودي (نظرية الشعب المختار) لا تتناقض مع الأمل بالخلاص الشامل للبشرية جمعاء.

في كتابه المتأخر يذكرنا كوهين بوظيفة الدين في عالم حياة الإنسان، فهي ليست وظيفة خدمة وحسب، إذ يظهر الدين للإنسان

Twitter: @abdulllah1994

إمكانيات الندم العينية، والتحول الأخلاقي والتخلص من العقاب. أما بالمقابل فبإمكان الأخلاق الفلسفية فقط أن تعرض معايير شكلية للتصرف الصحيح. أما كتابه عن دين العقل استناداً إلى مصادر اليهودية، فلم يطبع إلا بعد وفاته. وفيه يرى الله أصل، أو السبب الأول للوجود. وبما أن كل صيرورة تفترض وجوداً، فلذلك نحن البشر والعالم بأسره على ارتباط بالله.

ولأننا نحن البشر مدينون بوجودنا وببقائنا إلى السبب الإلهي الأول، سنكون أقدر على إقامة علاقات في ما بيننا نحن البشر. ومن ثم علينا أن نتفكر في العصر الخلاصي (المسياني) المنتظر بشكل شامل، لأن الناس جميعاً على وجه الأرض سيستفيدون من الخلاص من الشر. لذلك تقع على اليهودية، بوصفها أول ثقافة مهمة تحقيق أشكال حياة العدالة والسلام. فكل الناس مدعوون من قبل الله إلى العمل معاً لتحقيق كمال العالم. وعلى حبنا لله أن يتحقق باستمرار باعتباره محبة للناس العينيين في ما بيننا. ولأن فكر التنوير قد سهّل تحرّر وانطلاقة اليهود، فلذلك يجب على هذا الفكر أن يتأصل كلياً ويتكامل في الثقافة اليهودية[39].

هذا وقد أراد فرانز روزنزفيغ Franz Rosenzweig (توفي عام 1929) أن يتحول إلى الدين المسيحي، إذ اعتبر الدين اليهودي ديناً متغرباً. شأن هيجل اعتبر هو أيضاً أن المسيحية قد بلغت مرتبة الديانة الأعلى، إلا أنه شكك مع ذلك بمعقولية التاريخ الإنساني. وحين زار الكنيس اليهودي في برلين لمرة أخيرة، قرر أن يظل يهودياً. وحين كان جندياً في الحرب العالمية الأولى وضع تصوراً لكتابه «نجمة الخلاص Stern der Erlösung»، الذي قدر له أن يصدر في العام 1920. بعد الحرب كرس حياته لتعليم الناشئة اليهودية في فرانكفورت. ومع مارتن بوبر (Martin Bober) ترجم التوراة العبرية إلى الألمانية، ثم كان حاخاماً في برلين.

اعتبر الخلاص من الشر في الديانة اليهودية حاصلاً بحيث إن

Twitter: @abdulllah1994

المسيحية قد ماتت. ذلك أن المسيح كان فكرة مجردة، أما في اليهودية فإن التضامن ما زال يعاش. إن العقائد الليهودية قد تنزلت من الأب الإلهي ومنذ وقت طويل، فلا حاجة لها لبقايا الوثنية كما في العقيدة المسيحية الإلهية. ففي كنيسة يوحنا الروحية يصبح ممكناً فقط التوفيق بين المسيحية واليهودية ويعود الفضل للصهيونية التي أعادت اليهودية مجدداً إلى تاريخ الإنسانية وإلى سياستها. والحوار مع المسيحية لا يمكن أن يحصل إلا على مستوى نظر واحد، وإلا لن يكون التفاهم ممكناً[40].

اعتبر مارتن بوبر (توفي عام 1965) نفسه يهودياً بولندياً وألمانياً، وبذلك اعتقد أن بإمكانه بناء جسر بين اليهودية وبين الثقافة الألمانية. التحق بالحركة الصهيونية التي أسسها تيودور هرتزل منذ وقت مبكر. ومن هذا الموقع حاول التقارب مع الشعب العربي، إذ لا بد لهذين الشعبين أن يعيشا بسلام معاً في فلسطين. فمع صوت الحوار بالإمكان سماع الآخرين وتفهمهم. وفي كتابه «أنا وأنت» (Ich und du) الصادر عام 1923 يعطي الحوار بين البشر علاقة بما هو إلهي. إذ إننا نتوجه في الصلاة إلى «الأنت» الأزلي، ما يتيح لنا نحن البشر الانفتاح على الحرية الحقة. وهذا ما جاء في صلب التصور التوراتي واليهودي للإنسانية، حيث يبلغ أمام الله حريته في الفكر وفي السلوك.

اتخذ بوبر من التقليد الخاص موقفاً نقدياً، إذ أراد أن يوصل مجدداً صوت التصوف الحسيدي، وبشجاعة أبدى حججاً ضد ظهور معاداة السامية والأفكار النازية، إلى أن هاجر عام 1938 إلى فلسطين. وفي الجامعة العبرية في القدس أبدى آراءه للتقريب بين اليهود والعرب إذ إن أرض اسرائيل هي لكلا الشعبين. وبعد المحرقة (هولوكوست) ذكر الثقافة الألمانية بإرثها الإنساني، الذي يجب إعادة إحيائه مجدداً. ومع الديانة المسيحية حاول استعادة حوار قائم على الاحترام الكلي، فيسوع بالنسبة له كان «أخاً» يهودياً. والطريق إلى الإنسانية المعيوشة هي بمثابة عبور حافة، لا نستطيع تجاوزها إلا بالإيمان بالله الحامي، وذلك

Twitter: @abdulllah1994

رغم كل رعب الحرب والمحرقة. فالموت الأكبر لا يجب أن يكون آخر حدث في تاريخ البشرية [41].

أما أرنست بلوخ (توفي عام 1977) فكان مفكراً ديناميـاً وصوفياً وقد حاول أن يعبّر عن التجاذب في العلاقات اليهودية والألمانية بأعلى مستوى ممكن من التعبير. ففي اليهودية لا يعيش الإنسان إلا نصف الأمل، فهي المكان الموقت للحياة المكتملة. وفي كتابه عن روح الإيتوبيا، رأى في يسوع الناصري استحالة للروح الإلهية، إذ إن الله وابنه قد اجتمعا معاً في إلحاد صوفي. ومنذ ذلك الوقت يحاول الإلحادي الصادق في الثقافة الأوروبية أن يرث أطروحات الدين الكبرى وأن يجعلها نافعة في حياته. قد يساعدنا على ذلك التذكير بالخروج من مصر (سفر الخروج) أو بالمحكمة الإلهية المنتظرة (اليوم الآخر) في حياة إنسانية. إذ بالإمكان أن نرى في يسوع الوجه المكشوف عن الإنسانية التي هي في الطريق لتخفيف ذاتها. فوجود الله صيرورة من الأبعاد المظلمة إلى الأبعاد الغنية بالضوء.

منذ وقت مبكر تبع بلوخ طريق مارسيون Marcion الملحد، الذي أعلن ابتعاده عن إله التوراة اليهودية الساعي للانتقام. وفي كتابه «مبدأ الأمل» (Prinzip Hoffnung) عبّر عن ديناميـة الثقافة الإنسانية التي لا تتقدم إلا بالتطلع إلى المستقبل. فبالنظر إلى حق الإنسان الطبيعي، يكتسب الفرد كرامته التي لا شرط عليها. وعن الفكر القابالي استعاد بلوخ فكرة «تأليه» الإنسان، وتبعاً لوجهة النظر هذه لا يكون الله في بداية العالم، بل في نهاية سيرورة العالم. وفي يسوع المسيح نتأمل الإنسانية التي أعتقت من العقاب والدمار. اعتبر بلوخ نفسه صوفياً عرفانياً، ولذلك كان ينظر إلى سماء جديدة، وإلى أرض جديدة والأمل يدفعنا للإيمان بتحقيق الكل لكرامة الإنسانية.

حتى لو كنا نقرأ التوراة بشكل إلحادي في ظل شروط الحداثة، فإن ذلك يمكن أن يحقق كلياً ديناميـة الأمل. علينا أن لا نرمي بصور الدين من

Twitter: @abdulllah1994

جانبنا بتهور، إذ سنكون بحاجة لاستخدامها مرة أخرى حين نبتعد عن الله. وهكذا تمكن هذا المفكر أن يجمع أفكاراً قابالية إلى الأفكار الماركسية والعرفانية، بهدف دفع دينامية التطور الثقافي إلى الأمام. حتى المذهب الإنساني ذي الصبغة الإلحادية هو بحاجة إلى صور الدين القديمة، إذ هي تختزن تجارب الحياة العميقة[42].

أفكار ما بعد الحداثة

انطبعت حياة إيمانويل لفيناس وكذلك أفكار بتكهانتة أولاً عن رعب السيطرة النازية ثم عن ذكرياته عنها. توفي لفيناس عام 1995، وهو يعود في أصله إلى ليتوانيا، وقد عاش لفترة قصيرة في أوكرانيا ثم استقر نهائياً في باريس. وبما أن عائلته قد قضت في المحرقة، فإن «أورام الذكرى» قد أرخت بقوتها عليه. في وقت مبكر من تفكيره تعامل مع أفكار إدمون هوسيرل ومارتن هيدغر. أما بعد الحرب والمحرقة فقد ركز تفكيره على التذكير بما لا يمكن تصوره. ففي كتابه «Totalité et infini» (الكليانية واللانهائي)، (1961) اعتبر نفسه المدافع عن الذاتية تجاه كل أشكال الكليانية في الفكر وفي السياسة. مع فكرة اللانهائي التي توجهنا نستطيع في كل مرحلة من مراحل التاريخ أن نخفف من قلقنا أمام الموت.

في المواقف الجديدة المترتبة عن الحداثة لا يمكن للأنطولوجيات أن تستمر طويلاً بوصفها الفلسفة الأولى، كما كنا نعتقد في ذلك منذ أرسطو. الآن صار على علم الأخلاق أن يحتل مركز الصدارة في الفكر، ذلك أن العلاقات الأخلاقية تنطلق باستمرار من المواقف المتناقضة أو المتقابلة حول مسألة الحريات. إننا نجادل حول تغربنا في العالم، وحول الوحدة أو العزلة وحول الموت الكامن في الوجود. إن هشاشة الآخر تجعلني أطرح السؤال باستمرار حول تركيبتي الخاصة بوصفي ذاتاً. فعبر المسؤولية تجاه الآخر يتسنى لنا أن نتخلى عن قلق الحياة أو أن نتحاشاه. هكذا تتقدم استقلالية الفرد باستمرار على مسؤولياته تجاه أخوته في الإنسانية.

Twitter: @abdulllah1994

تتحقق علاقة الإنسان بالله قبل أي شيء آخر عبر العلاقات الأخلاقية مع الناس الآخرين. وهذا ما تعنيه التوراة حيث تتحدث عن العدالة الاجتماعية. وتصنيف الناس إلى أهليين وغرباء هو سبب الخصام والحرب. وحين نتعلم أن نرى العالم من منظور الآخر، ندرك كلية الحياة. إذ من خلال وجه الناس الآخرين ندرك الهم واللانهائي. كما أنه بالإمكان اشتقاق ديانة العقل من المصادر اليهودية. ومن خلال تأسيس دولة إسرائيل دخلت اليهودية مجدداً تاريخ الإنسانية. إلا أنه لا يجب تفسير ما جرى من مآسٍ لا شبيه لها في الهولوكوست بمثابة عقاب إلهي، ولا أن نعتبرها أيضاً تمهيداً للزمن الخلاصي (المسياني). إذ إن كل تفسير نشوري للتاريخ ينطوي على خطر استعمال العنف. من خلال معسكرات التعذيب في أوسفيتس دخلت الديانة وبشكل نهائي زمن الشك.

أضف إلى ذلك أن الديانة قد بلغت بسبب هذه الحوادث الرهيبة سن الرشد، إذ لا يمكن أن نجعل الله مسؤولاً عن هذا الإرهاب وعن معاناة الناس. فمن خلال الحجج وحدها لا يمكن أن يقف الإيمان التوحيدي بوجه ريبية الحداثة، بل إن ذلك يصبح ممكناً من خلال الهم المعيوش بين سائر أبناء البشر. فحب القريب يضع الاستقلالية الأنانية لكل فرد موضع سؤال موصلاً إلى الخلود. ذلك أن العدالة الاجتماعية المسؤولة هي استجابة للحب الإلهي وهي التي تسهم أيضاً بخلاص الناس. وحين نعيش معاً هشاشة الوضع الإنساني ينمو فينا الشعور باللاتناهي وبالتعالي. والآن بالإمكان عيش خشية الله بوصفها حب الآخرين الذي لا يقبل مداورة أو مساومة[43].

كذلك انطبع تفكير جان فرنسوا ليوتارد (توفي عام 1998) بالإرث اليهودي. اتبع أول الأمر أفكاراً ماركسية ثم اهتم في ما بعد بفلسفات كل من كانط وفيتغنشتاين وهيدغر. وفي مؤلفه «شرط ما بعد الحداثة» (la condition postmoderne) الصادر عام 1979 أعلن تقربه من الحداثة. وفي كتابه «الخلاف le differend» الصادر عام 1983، وجد

Twitter: @abdulllah1994

نفسـه مضطراً للدخول في سـجال حول أفكار المحرقة مع المؤرخ روبرت فوريسون (Robert Faurrisson) الذي نفى وجود معسكرات الإفناء. ذلك أننا واجهنا في أحداث أوسـفيتس ما لا يمكن تصوره، وبعد ذلك بتنا نعيش تضـارب التأويلات. ومن ينكـر آلة الموت في الرايـخ الثالث فهو يعيد قتل ملايين ضحايا المحرقة مرة أخرى، حيث هو يسعى لمحوهم من الذاكرة. إذ إن اسم أوسفيتس قد ارتبط بمحو اسم الدين اليهودي والثقافة اليهودية.

منذ ذلك الوقت يمثل فكر اليهود وحياتهم، ما لا يمكن تصوره، وما لا يمكـن تحديد هويتـه، إنهما الآخر فـي الميتافيزيقـا الأوروبية. ذلك أن المحرقة هي محاولة محو كل شـيء، وكل ما يبدو تهديداً للهوية الخاصة. إنهـا تحقيـق قوة التصرف الشـاملة، التي لا تريد الاعتـراف بأي أحد آخر. هكـذا يبـدو ما لا يمكـن عرضه مطلقـاً، لكن هـذا المطلق يبدو لنـا بمثابة فرض لا شـروط عليه. وعالمنا يتكوّن من عدد لا محدود من ألعاب اللغة (فيتغنشـتاين)، وفي ذلك يبرز مطلق الحدث. ومن خلال ذلك أيضاً يصار إلى الموازاة بين عالم لغتنا وبين الأحداث المعاشـة. هنا يربط ليوتارد بين أفـكار كل من هيدغـر وفيتغنشـتاين، فالمطلق لا يمكن أن يظهر نفسـه إلا بشكل غير مباشر، إذ هو يبقى عصياً على العرض.

إن مثول المطلق غير المباشر يتجلى في حضور الغياب، وفي عرض ما لا يمكن عرضه. إن العرض السـلبي لا يحصل إلا بوصفه أثراً أو علامة أو رمـزاً. والمطلق هو كون وغياب، ولا يكـون حضوراً أبداً. وبالتالي فإن الشـعور السـامي في الفن هو الرغبة في اللارغبة، وفوق استحالة العرض. هكذا تدخل الفلسفة، كالرسم في عصر التجريب. فمنع التصوير في التراث اليهودي هو بمثابة ما لا يمكن إظهاره أو عرضه والخاص بالمطلق. هكذا يعتبـر الفـن طليعة ظهور مـا لا يمكن ظهوره والعمل الفنـي يظل خالياً من المضمون وشكلياً مثل المطلق نفسه.

أمـا الأثـر الآخر للمطلـق فنتعرف إليه فـي أحرف التـوراة اليهودية. إذ إن مـا لا يظهـر سـيجد صياغته في اسـم اللـه «يهوه» فهو عـرض لما لا

Twitter: @abdulllah1994

اسـم له، والذي يؤشـر لشـيء أكبر أو اسـمى، إلا أنه ليس متمثلاً. كما أننا نتعـرف إلـى أثـر اللامتناهي أيضاً فـي الشـعور بالواجب الـذي لا بد منه، ذلـك أن الواجـب الحتمـي يلزمنا بمـا لا يظهـر وباللانهائي ويرشـدنا إليه (كانط). في الحدث نعيش الطاعة تجاه المطلق، وتفقد الأنا اسـتقلاليتها، حتـى تصبـح قـادرة علـى اسـتقبال الآخـر. فـي الاسـتماع إلـى الواجب الـلازم نتسـتر على طمـوح اللانهائـي، وآثـار المطلـق ترافقنا أيضـاً حتى إلى حقبة ما بعد الحداثة[44].

وفي سياق الثقافة اليهودية انصبّ فكر جاك دريدا (توفي عام 2004) أيضاً، الذي عاش طفولته في الجزائر في وسط أسرة يهودية. وقد خلف فيه طرده من المدرسـة شـعوراً عميقاً من عدم الثقة بأي منطق يتعلق بالملكية أو بالهوية. وبعد ذلك ظل الشـعور بعدم الانتماء مرافقاً له طيلة حياته. بعد الحرب انتقل إلى باريس ثم اشتغل بالتدريس لاحقاً في الولايات المتحدة. غالباً ما يصار إلى الربط بين نقده المبكر لفكرة الذات مع التحليل النفسي، مـع أن لذلك جـذوراً تتعلق بسـيرته. من عـدم القدرة علـى الانتماء تتولد اسـتحالة الكلام باسـم هوية منقوصة. والكتابة تأخذ الأولوية على الكلمة المنطوقـة، إذ فيها نتعرف إلى حدث الاختلاف الأصلي. إن مفهوم الذاتية غير المتماهية يتجلى بوضوح في طقوس الختان اليهودية.

إن الجـرح الحاسـم يبـرز ديناميـة النفـي والانتسـاب إلـى الوطـن، وديناميـة الجرح والشـفاء، والتحديد واللانهائيـة. إن توليف المتناقضات كما في نظام هيجل الفلسـفي سيفهم باعتباره التغطية على مفارقة الوجود الإنسـاني الأساسـية. إن «الكلمـة المصابة بالحنان» علينـا أن نعرفها جيداً كما وردت في شعر بول سيلان (P. Celan). ففي الثقافة اليهودية تطورت أسـبقية الكتابة قبـل هوية الأرض. وفي ظرف تغيب فيه السـكينة يكشـف الله نفسـه ويتجلى من جديد على الدوام. إلا أن الكتاب قد ثبت ما أسـربه الوجـود البشـري، لكـن النصـوص تبقى عرضـة لتأويلات عـدة، كالحياة تمامـاً. وتعدد معاني الكتاب تتيح لنا إمكانية تأويلات جديدة وباسـتمرار،

Twitter: @abdulllah1994

إذ إن المطلق لا يخضع لا لقراءة ولا لفهم. وبالتالي يتحاشى كل تأويل للنصوص مع «التفكيك» للمعاني القديمة. في أسطورة برج بابل يُصار إلى استعادة موضوعات تعددية اللغات وتأويلات معاني الوجود، وكذلك الحنين إلى الوحدة الضائعة يظل حامياً.

إن صورة البرج تصدع التوكيل الذاتي عبر الامتلاك، وهذا ما ينطبق أيضاً على القول بنظرية الاصطفاء القديمة. وحين يتعلق الأمر بتفاهم بين الثقافتين العربية واليهودية، علينا الانطلاق من اصطفاء كل الناس وكل الشعوب التي كانت موجودة قبل ما حدث على جبل سينا. إن المسيانية (فكرة الخلاص) البنيانية هي بمثابة أمل خطير ولا يمكن إنكاره، إذ إن أي فكر نشوري (يتعلق بالآخرة) لا يمكن الانتهاء منه من دون تفكيك للتراث القديم. لا بد باستمرار من استبدال النصوص عبر تأويلها بنصوص جديدة. ومنع التصوير في التراث اليهودي يمكن لنا اعتباره الآن بمثابة «خطاب الله» في ظل شروط الإلحاد. ذلك أن الصمت يتملص باستمرار من قبضة المحكي. فحتى في ظل الشروط التي تعرضها الحداثة القوية على الدين اليهودي أن يظل قادراً لتقبل النقاش[45].

الهوامش

(1) G. Stemberger: Einführung in die Judaistik. München 2002, 71-102.

(2) G. Stemberger, 56 .35 المرجع نفسه.

(3) H. und M. Simon: Geschichte der Jüdischen Philosophie. München 1984, 25ff.

(4) S. Möbuβ: Philon von Alexandrien. In: A. Kilcher (Hg.): Metzler Lexikon Jüdischer Philosophen. Stuttgart 2003, 1-3. H. und M. Simon, 26 ,المرجع نفسه ff.

(5) S. Möbuβ: 1-3 ,المرجع نفسه.

(6) H. und M. Simon, 28-30 ,المرجع نفسه.

(7) W. Nestle (Hg.): Die Nachsokratiker II. Jena 1921, 122-127.

(8) G. Stemberger, 62-70 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 28 ,المرجع نفسه ff.

Twitter: @abdulllah1994

(9) W. Nestle, 123-127 ,المرجع نفسه.

(10) H. und M. Simon, 30-34 ,المرجع نفسه. W. Nestle, 22-29 .المرجع نفسه.

(11) W. Nestle, المرجع نفسه, Fragm. 18.

(12) H. und M. Simon, 34-36 ,المرجع نفسه.

(13) G. Stemberger, 119-134 ,المرجع نفسه.

(14) H. und M. Simon, 42-44 ,المرجع نفسه.

(15) H. und M. Simon, 44-46 ,المرجع نفسه.

(16) R. Leicht: Saadija ben Joseph. In: A. Kilcher, 10-14 ,المرجع نفسه.

(17) R. Leicht, 10-14 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 50-58 ,المرجع نفسه. D. H. Frank/O. Leaman (Hg.): History of Jewish Philosophy. London 1977, 115-125.

(18) Y. Schwartz: Isaak ben Salomon Israeli. In: A. Kilcher, 5-8 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 63-66 ,المرجع نفسه.

(19) Y. Schwartz: Salomon ben Jehuda ibn Gabirol. In: A. Kilcher, المرجع 19-22 ,نفسه. H. und M. Simon, 67-77 ,المرجع نفسه. JH. Schlanger: La Philosophie de Salomon ibn Gabirol. Leiden 1968. H. Goodman (ed.): Neoplatonism and Jewish Philosophy. New York 1987.

(20) R. Leicht: Bachja ben Joseph ibn Paqudah. In: A. Kilcher, ,المرجع نفسه 22-24. H. und M. Simon, 77-84 .المرجع نفسه. H. A. Davidson: Proofs for eternity, creation and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy. New York 1987.

(21) H. und M. Simon, 84-89 ,المرجع نفسه.

(22) R. Leicht: Abraham ben Chija. In. A. Kilcher, 33-36 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 89-96 ,المرجع نفسه. L. D. Stitskin: Judaism as a philosophy. New York 1968.

(23) L. Mühlehalter: Joseph ibn Zaddiq. In: A. Kilcher, 29-30 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 96-103 ,المرجع نفسه.

(24) H. und M. Simon, 103-107 ,المرجع نفسه.

(25) C. Fraenkel: Abraham ibn Daud. In: Kilcher, 36-39 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 123-132 ,المرجع نفسه.

(26) H. und M. Simon, 133-153 ,المرجع نفسه.

(27) Y. Schwartz: Moshe ben Maimon. In: A. Kilcher, 42-46 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 150-156 ,المرجع نفسه. F. Niewöhner: Aufklärung und Toleranz im Mittelalter. Heidelberg 1989.

(28) C. Fraenkel: Lewi ben Gershom. In: A. Kilcher, 93-95 ,المرجع نفسه. G.

Twitter: @abdulllah1994

Freudenthal (Hg.): Studies on Gershonides. Leiden 1992. H. und M. Simon, 166-176 ,المرجع نفسه.

(29) C. Fraenkel: Chaesdaj Crescas. In: A. Kilcher, 102-104 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 177-190 ,المرجع نفسه. W. Harvey: Physics and metaphysics in Crescas. Amesterdam 1998.

(30) S. Rauschenbach: Joseph Albo. In: A. Kilcher, 105-109 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 191-196 ,المرجع نفسه. S. Rauschenbach: Jūdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der frühen Neuzeit. Leiden 2002.

(31) M. Kriegel: Isaak ben Jehuda Abravanel. In: A. Kilcher, 114- ,المرجع نفسه 116. H. und M. Simon, 197-199 ,المرجع نفسه. S. Feldman: philosophy in time of crisis. London 2003.

(32) H. und M. Simon, 199-201 ,المرجع نفسه.

(33) G. Veltri: Jehuda Abravanel. In: A. Kilcher, 116-118 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 200-205 ,المرجع نفسه. D. Ruckerman/G. Veltri (ed.): Cultural intermediaries. Jewish intellectual in early modern Italy. London 2004.

(34) R. Specht: Spinoza. In: O. Höffe (Hg.): Klassiker der Philosophie II. München 1981, 338-360. W. Röd: Der Weg der Philosophie II. München 1996, 50-60.

(35) P. Mendes-Flohr: Moses Mendelsohn. In: Kilcher, 187-191 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 207-212 ,المرجع نفسه.

(36) B. Kratz-Ritter: Salomon Formstecher. In: A. Kilcher, 240- ,المرجع نفسه 242. und M. Simon, 212-215 ,المرجع نفسه.

(37) H. Wiedebach: Samuel Hirsch. In: A. Kilcher, 248-251 ,المرجع نفسه. H. und M. Simon, 214-216 ,المرجع نفسه.

(38) H. M. Haussig: Salomon Ludwig Steinheim. In: Kilcher, ,المرجع نفسه 216-217. H. und M. Simon, 216-218 ,المرجع نفسه.

(39) H. Wiedebach: Hermann Jecheskel Cohen. In: A. Kilcher, ,المرجع نفسه 262-266. H. und M. Simon, 218-221 ,المرجع نفسه. A. Poma: The critical philosophy of Hermann Cohen. New York 1997.

(40) M. Brumlik: Franz Rosenzweig. In: A. Kilcher, 372-376 ,المرجع نفسه. W. Licharz/M. Keller (Hg.): Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Frankfurt 1987.

(41) P. Mendes-Flohr: Martin Buber. Stuttgart 1963. G. Schaeder: Martin Buber. Hebräischer Humanismus. Göttingen 1966.

(42) M. Brumlik: Ernst Bloch. In: A. Kilcher, 363-367 ,المرجع نفسه. P. Zudeik: Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch - Leben und Werk. Baden-Baden

Twitter: @abdulllah1994

1985. B. Schmidt (Hg.): Materialien zu Ernst Blochs Prinzip Hoffnung. Frankfurt 1978. Ders., Die Philosophie Ernst Blochs. Frankfurt 1983.

(٤٣) P. Bauretz: Emmanuel Levinas. In: A. Kilcher, 416-419 ,المرجع نفسه. B. Taureck: Emmanuel Levinas zur Einführung. hamburg 2002. D. Cohen-Levinas (Hg.): Emmanuel Levinas. Paris 1998.

(٤٤) S. Wendel: Jean-François Lyotard. In: A. Kilcher, 449-451 ,المرجع نفسه. G. Bennington: Lyotard. Manchester 1988. W. Welsch/C. Pries (Hg.): Ästhetik im Widerstreit. Weinheim 1991. J. Valentin/S. Wendel (Hg.): Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 2000.

(٤٥) J. Valentin: Jacques Derrida. In: A. Kilcher, 453-456 ,المرجع نفسه. J. Valentin: Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach J. Derrida. Mainz 1997. G. Ofrast: The Jewish Derrida. New York 2001. S. Kofman: Derrida Lesen. Wien 2000. H. D. Grondeck/B. Waldenfels: Einsätze des Denkens. Frankfurt 1997.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة المسيحية

رينهولد استرباور
Reinhold Esterbauer

إن المهمة التي تقضي بعرض الفلسفة المسيحية بشكل مختصر تثير بحد ذاتها عدداً ليس قليلاً من الصعوبات. فمفهوم «الفلسفة المسيحية» مفهوم خاضع للنقاش، وهو بالنسبة لكثيرين بمثابة «جليد متخشب»[1]. بل بالإمكان الذهاب لما هو أبعد، فداخل الفكر المسيحي تتباعد الأذهان حول مفهوم «الفلسفة» حتى قبل إضافة الصفة «مسيحي» إليها. وهذا ما يبدو إلى حد ما في تقييم العقل داخل الطوائف المختلفة بوصفه منبع المعرفة التي يجب أن تسهل عن طريق التفكير التوصل إلى الله. ففي الوقت الذي يرى فيه التراث الكاثوليكي مثل هذا الطريق ممكناً، وهو ما تم الاعتراف به بوضوح منذ المجمع الفاتيكاني الأول، في حين أن الإصرار البروتستانتي على الكتاب المقدس وعلى الوحي قد أوصل غالب الأحيان لرد البراهين الفلسفية على وجود الله. يمكن هنا - وبالنسبة للاهوت الجدلي إلى حد ما - أن تصبح الفلسفة علامة على النكث بالإيمان، الذي يعتقد أنه غير ممكن إلا عبر الكتاب المقدس ومن خلال الوحي[2].

وإلى جانب المسألة المثيرة للاعتراضات والمتعلقة بماهية المصادر التي يمكن أن تكون مهمة في البرهنة على وجود الله، صارت المسألة المهمة بالنسبة للكاثوليكية قبل أي شيء آخر، هي التي تدور حول العلاقة

Twitter: @abdulllah1994

بين الفلسـفة والمهمة التعليمية، لا سـيما ما يدور حول ما يرتبط بالسؤال حول العلاقة بين الإيمان والحقيقة العقلية. تمتد هذه المسـألة منذ صدور الرسـالة البابوية (Aeterni Patris) عام 1879 والتي ترقى إلى ليون الثالث عشر حتى الرسالة البابوية التي أعلنها يوحنا بولس الثاني عام 1998 (Fides et ratio) حيـث تم التركيز على اسـتقلالية العقل وعلـى المهمة التعليمية التي جعلت فوق العقل[3].

إن الخلاف الذي يدور حول ما إذا كان بالإمكان الاعتراف بالفلسفة كسعي مستقل إلى الحقيقة أو لا، قد يكون علامة على العلاقة الصعبة بين الفلسفة والعقيدة المسيحية أو اللاهوت تحديداً. عبر هذه الإضاءة يكتسب مفهوم «الفلسفة المسيحية» معنى دقيقاً. يبدو المفهوم وفي آن واحد مفهوماً يلعب وظيفة الجسر الذي يشد المجالين اصطلاحياً. والمسألة الموضوعية المتعلقة بكيفية تحديد العلاقة بين الفلسـفة واللاهوت هي مسـألة لم تلق بالطبع إجابة عليها. فتحديد العلاقة - من الناحية الفلسفية التاريخية - يثير انطباعـات مختلفـة. ففي هذا المفهـوم يجتمع ما هو متغايـر: هكذا يمكن على سـبيل المثال أن يتضمن عامة فلسـفة العصور الوسـطى بما في ذلك الفكر التومائي الجديد. فحتى اليوم ما زال الجدل حول إمكانيات فلسـفة مسيحية مطروحاً ولم ينته بعد[4]. بالطبع يبدو أن هذا المفهوم قد فقد بعضاً من دلالته[5]، إذ بالكاد يمكن أن نحيط به بدقة. وبالتحديد يبدو أن ذلك ليس ممكناً إلا عبر معايير التحديد بالسلب: «المفهوم هو من «عدم الحدة» بمكان بحيث لا يمكن وضع تعريفات واضحة الحدود له - سوى عكس ما - يبدو أنه يتناقض مع العقيدة المسيحية»[6].

وإذا كان مفهوم «الفلسـفة المسـيحية» اليوم «إشـارة إلى معضلة»[7] قبل أي شيء آخر فذلك يعود إلى صعوبة مزدوجة: أولاً، لا تملك الفلسفة المسـيحية منهجيـة مسـتقلة خاصة بهـا، الأمر الـذي قد يسـمح بتصنيفها أو بوصفهـا إلـى جانـب الفنومنولوجيا، أو الفلسـفة المتعالية أو الفلسـفة التحليلة... إلخ. بل إن ما هو واضح هو أن المتفلسفين الذين يقولون إنهم

Twitter: @abdulllah1994

مسيحيون، هم بدورهم ملتزمون بتيارات فلسفية متنوعة. وثانياً لا وجود لموضوعات قانونية ثابتة تنتمي إلى اختصاص يمكن تحديده مضمونياً بالقول إنه «فلسفة مسيحية». إن للفلسفة المسيحية إن من حيث المنهجية أو الموضوع وجوهاً متعددة.

أما إذا أمكن إيجاد إجماع داخل الطوائف حول دلالة الفلسفة بالنسبة للاهوت، فذلك يعني أنه من الصعوبة بمكان ممارسة اللاهوت من دون الفلسفة[8]. لا يعني بذلك الزعم بأن الفلسفة ترشد إلى اللاهوت. إن ذلك لا يلقى أو بالكاد يلقى قبولاً في الفلسفة.

مع ذلك يُخيّل إليّ أن الفكر المسيحي - حتى في صياغته داخل اللاهوت - قد شكل باستمرار حافزاً على التفكر الفلسفي[9]. هكذا أجد نقطة انطلاق في ما يلي من مفهوم للفلسفة المسيحية ينفتح على الفلسفة، إذ يتحاشى المزج مع لاهوت الوحي، وبذلك فهو لا يختص بالمجال اللاهوتي بل بالمجال المنهجي الفلسفي. وبذلك لا نستبعد الخلط الشكلي مع اللاهوت وحسب، بل نحاول إيجاد اتجاه فلسفي خاص بالفلسفة المسيحية.

وبهدف خلق صورة فلسفة مسيحية، أعود في ما يلي إلى الدوافع المضمونية المتعلقة بالفكر المسيحي، لا سيما تلك التي تركت لها أثراً في الفلسفة والتي ما زالت إلى اليوم موضوع نقاش داخل الأوساط الفلسفية. يتعلق الأمر بالطبع بموضوعات ذات أصل مسيحي إلا أنها قد اكتسبت مع ذلك دلالة لها في الفلسفة. أما اختياري لنقاط معينة، وهو اختيار لا يمكن أن يكون كاملاً فأمر يفهم من ذاته. فأنا أنطلق من دوافع فكرية تاريخية مبكرة، ثم ألقي نظرة على الفكر المعاصر. والاختصار المرجو يقضي أن نركّز على النقاط الأساسية التي عرضت في فلسفة القرون الوسطى، وبحيث يتوجّب علينا أيضاً أن نتجاهل بعض التطورات المهمة في الفلسفة المسيحية المعاصرة.

لا يعني ذلك القول أن إرث الفلسفة المسيحية يقتصر على

Twitter: @abdulllah1994

ما سيجري عرضه، بل إن غناها لا يمكن اختصاره ضمن الحد...
الموضوعة لهذا العرض.

1. البراهين على وجود الله

إن مفهوم الله ليس مفهوماً أقحمته المسيحية في الفلسفة بل إن الفلسفة وباستنادها إلى أفكار دينية وأسطورية قد وجدت نفسها ملزمة بما وجدت في محيطها التأمل في المقدس وفي الآلهة وحول الله إضافة إلى ذلك حاول الفكر المسيحي - ومن منطلق دفاعي - البرهنة على أن الله موضوع الإيمان المسيحي هو إله واحد، وهو يستقيم مع الفكر العقلاني بحيث لا يمكن اعتبار فكرة الله فكرة لا معنى لها. بتركيز السؤال عن الله حول مسألة وجوده أو عدم وجوده يمكن التوسع بما يعتبر الأشكال المختلفة للبراهين على وجود الله. وقد ظهرت هذه البراهين في العادة قبل خلفية ما أمكن الوصول إليه، وهي ليست بالتالي من أوليات العقل لما فيه من يقين حول وجود الله، أضف إلى ذلك أن البراهين على وجود الله ليست براهين بالمعنى الرياضي أو بالمعنى الذي يرد في العلوم الطبيعية الحديثة، بل هي بالأصح طرق تفكير[10] بالله تستند إلى العقل.

إن مفهوم الله، الذي هو مدار البحث هنا، ليس مفهوم الله الكامل الذي يمكن بلوغه من خلال عقيدة التثليث المسيحية، بل إن ما نعنيه هو التصور المفهومي التوحيدي المستند إلى التصور الأنطولوجي حول الله الذي وضعه بليز باسكال مقابل إله الفلاسفة غير التاريخي، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب[11]. أما كيف يتحدد الله من خلال المسار الفكري الفلسفي فذلك يتعلق بالمقدمات التي تستند إليها البراهين على وجوده تعالى. ومع مرّ الوقت يمكن إذاً، ولهذه الأسباب أن نجد أشكالاً مختلفة من البراهين على وجود الله والتي يمكن تصنيفها من خلال أنماط مختلفة.

حاول أوغسطينوس Augustinus von hippo (354-430) في

Twitter: @abdulllah1994

الكتاب الثاني من مؤلفه (De libero arbitrio) أن يعيد العقل إلى حدوده، وأن يبرهن أن الله هو أكبر وأعظم من العقل الإنساني. وقد حاول في ما سماه البرهان noologischer أن يظهر أن المعرفة الإنسانية هي الطريق الأسمى للإحاطة بالحقيقة وهي قادرة على الحكم على كل شيء. وبالمقابل بحث أوغسطينوس في ما إذا كان ثمة شيء آخر موجود ولا يخضع للعقل، وأن لا حكم لهذا العقل عليه. ومثل هذا النوع من التوجهات التي تتوجه إليها الأحكام كلها هي تلك التي لا يمكن للعقل أن يكتسبها، أي أنها تلك التي تتجاوز حدود العقل. وهذه هي الحقيقة المطلقة، التي يعتبرها أوغسطينوس أنها هي الله الأعلى الذي يسعى إليه الجميع. هذه الحقيقة غير الخاضعة لشرط، والتي هي أسمى من العقل جعلها في نهاية الأمر بصياغات شديدة الحذر موازية لله.

وخلافاً لأوغسطينوس سعى كل من انسلم من كانتربري (-1033/34 1109) ورينيه ديكارت (1596-1650)، للأخذ بما عرف لاحقاً عند كانط بالبرهان الأنطولوجي. وقد اكتسب هذا البرهان اسمه من الطريق التي يستدل بها عليه. وهو برهان أنطولوجي إذ يتحول فيه المفهومي إلى الصعيد الأنطولوجي، أي أن الاستنتاج يتجاوز ما تنطلق به اللغة. ما يعني أن مفهوم الله يستدل عليه من ماهيته إلى وجوده.

أما انسلم في كتابه Proslogion فيعتبر الله بمثابة من لا يمكن أن نفكر بأحد يكون أكبر منه[13]. وبما أن الوجود يقيم في الفكر فقط بشكل أدنى من الوجود في الفكر وفي الحقيقة أيضاً، فعلينا أن نفترض بالنسبة لأعلى وجود يمكن التفكير به أنه موجود فعلاً من الواقع، وإلا لا يمكن اعتباره أعلى ما هو خاضع للفكر. وحين يصار للتفكر بالوجود فإن المفهوم الذي يبلغ هو المفهوم الذي لا يمكن التفكير بما هو أكبر منه. وبالنتيجة لا بد أن يكون الله موجوداً. لقد أراد انسلم أن يبرهن أيضاً أنه من غير الممكن التفكير منطقياً بعدم وجود الله، حين نتصور مفهوم الله كما تصوره. وفي الفصل الخامس يتأمل انسلم أخيراً في حدود السعي الذي

Twitter: @abdulllah1994

يقوم به للوصول إلى الله بوسائل التفكير، ليصل إلى النتيجة أن الله يمكن أن يكون أكبر مما يمكن أن يفكر المرء به[14].

عـاد رينيـه ديـكارت إلـى البرهـان الأنطولوجي الذي سـاقه انسلم محاولاً في تأملاته في الفلسـفة الأولى[15]، أن يبرهن أن وجود الله ملازم لتحديـد ماهيته. فالله لا يمكـن التفكير به من دون كل الكمالات. وبما أنه يعتبر الوجود واحداً من هذه الكمالات، فإنه من وجهة نظره، من الضرور أن يكون الله موجوداً بحسب ماهيته.

يُعتبـر برهان ديكارت علـى وجود الله محاولة لتكـون نقطة انطلاق فـي نظريـة المعرفة. مثـل هـذه المحاولة وجدهـا ديكارت عبر استخدام طريقـة الشـك المنهجـي فـي الأنا بالـذات. طالمـا أن هذا الأنا يشـك، أو يفكـر، فهو يعرف بكل تأكيد أنه موجود (Cogito ergo sum). إن الشـك الـذي يتوخـى الشـك بكل شـيء، عليـه أن يتوقـف عنـد الأنا، الأنـا التي تمـارس الشـك، وإلا وصـل الشـك إلـى تناقض ذاتـي، ذلك أنـه في هذه الحالة تكون الأنا التي تمارس الشـك أسـيرة الشك نفسه. وإذا كان الشيء الوحيـد الأكيـد في المعرفة هو الأنا المفكرة، فـإن على ديكارت أن يطرح السـؤال التالـي، حول مـا إذا كانت المعرفة قـادرة على البنـاء على وجود الحقيقة نفسها وكيف. وهنا استخدم مفهوم الله جسراً بين الأنا والحقيقة. وهكـذا بـذل الجهـد، للانتقـال ذهنياً من وجـود الأنـا المؤكد عبـر تأكيد وجود الله إلى التأكيد على وجود العالـم.

ولكنه حين يتساءل حول ضرورة وجود الله، وجد نفسه مجدداً أمام السـؤال حـول البرهان على وجـوده. انطلق ديكارت في ذلـك من فرضية أن الإنسـان قـادر علـى تصور الماهية ذهنياً فقط، سـواء كانـت تتمتع بحد أدنـى مـن رتبة الوجـود أو بحد أقصى علـى درجة توازي رتبـة وجوده هو بالـذات. وبالتالي فـإن الله الذي هو أكمل الموجـودات كما يفترض، فإن الإنسـان من نفسـه لا يمكـن أن يصل إلى فكـرة الله. ففكـرة الله لا يمكن أن تكـون بالتالي فكـرة تصنفهـا الـذات- مثـل فكـرة الحيـوان الخرافي

Twitter: @abdulllah1994

(رأس أسد وجسم ماعز) - ولا هي فكرة مكتسبة شأن الإدراكات الحسية، بل هي فكرة فطرية (idlea innata). وهذا يعني أن السبب الذي يدعو الإنسان للتفكر بالله بوصفه الماهية الأكثر كمالاً، هو كون الله الجوهر اللانهائي بذاته، وهو الذي أوصل هذه الفكرة للإنسان. وهذا ما يظهر لديكارت أن الله يجب أن يكون موجوداً. وإلا لما أمكن للإنسان أن يتصور ماهية كهذه.

أما أكثر البراهين على وجود الله شهرة فهي التي أطلقها توما الأكويني (1274-1226) والمعروفة «بالطرق الخمسة»[16]. يقدم الأكويني نقداً مزدوجاً على طرح انسلم: فهو ينكر أولاً أن تكون ماهية الله معروفة مسبقاً. لذلك لا معنى لبرهان على وجود الله أن ينطلق من تحديد للماهية. ومن ناحية ثانية، فهو ينتقد غياب العلاقة بالتجربة. ولذلك أطلق طرقه الخمسة بحيث ينطلق من التجارب الموضوعية العينية، ليخلص منها تالياً إلى الله. ومن أجل فهم أفكار توما الأكويني لا بد من الانتباه إلى أن تفكيره لا يمكن أن ينطوي على أي برهان أنطولوجي، ومن ثم فإن خبراته، التي هي نقطة الانطلاق عنده لا يمكن أن تتوضح بالعلل والأسباب الأمبيريقية، بل بأسباب تتعلق بطرح الوجود نفسه.

في بداية الطريق الأول نجد اختبار أو تجربة الحركة. انطلق الأكويني من مبدأ الحركة وبنى عليه. وبحسب هذا المبدأ، إن كل ما يخضع للحركة فهو يتحرك بشيء آخر يحركه. ولأن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تظل إلى ما لا نهاية، بل لا بد من السؤال كيف يمكن لهذا العضو أن يكون موجوداً، من هذا المبدأ يصل الأكويني إلى المحرك الذي لا يتحرك، الذي يجعل منه موازياً لله. الطريق الثاني بني بطريقة مشابهة: انطلق الأكويني من تجربة العلة الفاعلة وليؤكد أن لا وجود لسبب ذاتي، حيث يكون الشيء قادراً على إيجاد نفسه بنفسه. هنا يعود الأكويني مجدداً إلى سلسلة المسببات اللانهائية ويخلص إلى وجود سبب فاعل أول يقول عنه، إنه ما يطلق عليه الجميع اسم الله.

Twitter: @abdulllah1994

أمـا الطريق الثالـث فهو ما يعـرف ببرهان الممكـن أو العارض. هنا ينطلق الأكويني من التمييز بين الممكن والواجب، ويشير إلى كون وفساد كل شـيء فعلي، يبدأ الشـيء بالوجود حين يكون ثمة موجود، يساعده في الوجـود (في وجوده). يسـتخلص الأكويني أخيراً ضـرورة وجود واجب بذاتـه، وهـو ما يوازي برأيه مجـدداً الله. الطريق الرابـع تنطلق من التجربة التي تظهر وجود مراتب وجود مختلفة، أي حالات مختلفة للشيء الواحد نفسـه، جيد، حقيقي، نبيل. ولا يبلغ كل شـيء الدرجة نفسـها من الكمال. وبحسـب الأكوينـي فإن من هو الأعلـى في مجاله العلة للأشـياء التي هي علـى مرتبـة أدنى من الكمال. وهكـذا يعتبر الله بوصفه سـبب وجود لكل الموجودات في كمالها مطروحاً.

الطريق الأخير ينسـجم في التجربة والخبرة. ويقوم على الانتظام في العالـم. تؤشـر الموجودات المفردة إلى هدف معيـن، حتى لو لم تكن هي نفسها تتوجه قصدياً نحو الهدف. من هنا يستخلص الأكويني وجوب وجود عقـل تتوجه بموجبه كل أشـياء الطبيعة نحو هدف ما. والله بوصفه سـبب الغائيـة في العالم لا يمكن بالطبع أن يفهم بموجب التطور البيولوجي. إلا كان ذلك خلفاً- بل هو السـبب الـذي بموجبه تعطى الموجودات الوجود بما هي موجودة، ومن خلاله تبلغ قصدها في كلية الحقيقة.

يعتبـر كانـط أحد أشـد المنتقدين للبراهيـن على وجود اللـه. انطلق إيمانويـل كانـط (1724-1804) فـي كتابـه «نقـد العقل المحـض»[17] من اعتبـاره بوجـود ثلاثـة أنماط مـن البراهين علـى وجود الله التـي لا يمكن إثباتهـا، وهي بالتحديد البرهان الغائي الذي أشـرنا إليـه لتونا والذي يطلق عليـه اسـم البرهـان الطبيعـي - اللاهوتـي، ثـم برهـان الممكـن، والذي عليـه اسـم البرهـان الكوسـمولوجي علـى وجـود اللـه، وأخيـراً البرهان الأنطولوجـي كمـا أورده ديـكارت. حـرص كانـط أن يبرهـن أن البرهـان الطبيعـي - اللاهوتي على وجود الله، الذي أولاه كما يقول كامل احترامه، هو في الأساس برهان كوسمولوجي متنكر. وفي سبيل ذلك يقدّم الأسس

Twitter: @abdulllah1994

التالية: إن بنى التنظيم في العالم يمكن أن تشير بحسب رأيه إلى «معلم بناء للعالم» لكنها لا تشير إلى «خالق للعالم». أي أنها لا تشير أن العالم من خلق الله، بل تشير فقط إلى إمكانية أن الله قد منح العالم الموجود نظاماً ما (نقد العقل المحض B655). بل قد يكون جائزاً أن المعرفة الإنسانية المتناهية بالكل هي معرفة تدخل في كليته، ذلك أن المعرفة تظل أولى موحدة للعالم، فالأقوال الكلية لا يمكن ببساطة بلوغها تجريبياً. وحتى يصار لجعل التجربة غير المألوفة عند كانط أساس عملية الاستنتاج، فلا بد من تحويل البرهان الغائي على وجود الله إلى برهان كوسمولوجي، إذ إن هذا - وكما يقول المفهوم اليوناني - ينطلق من تجربة العالم. يحدد كانط العالم بوصفه «موضوع كل الخبرات أو التجارب الممكنة» (نقد العقل المحض B622). وعبر تحليلات دقيقة يظهر كانط أيضاً وعبر طرق الاستنتاج المرتبطة بالبرهان الكوسمولوجي أنه لا يمكن الركون إلى التجربة، بل لا بد من استنتاجات لا تستند إلى التجربة بل إلى أسس المفاهيم نفسها. ومن هنا يرى كانط أن ما يطلبه، وتحديداً أن تكون التجربة قاعدة البرهان، هو شرط لم يعمل به، الأمر الذي أدى به أن يرى في الحجة الكوسمولوجية تنويعاً خاصاً على البرهان الأنطولوجي في وجود الله. «فالبرهان الأنطولوجي أخيراً هو وحده الذي يقوم على مفاهيم، وهو يتضمن كل قوة ما يعرف بالبرهان الكوسمولوجي [...]» (نقد العقل المحض B635).

مجدداً ينتقد كانط البرهان الأنطولوجي على وجود الله حيث إنه يرفض أن يكون تحديد الوجود من معنى الحقيقة من خارج المفهوم سيؤدي إلى توسيع مضمون المفهوم. إن التحديد، إن الله موجود بالواقع لا يضيف إلى مفهوم الله أي كمال آخر. إن الوجود على ما يظهر ليس محمولاً فعلياً، إنه مفهوم لأي شيء كان يمكن أن يضاف إلى مفهوم أي شيء. إنه ببساطة وضعية شيء ما أو تحديداً معنياً له بالذات (نقد العقل المحض B626). لتوضيح ذلك يأخذ كانط مثال 100 تالر (عملة قديمة)، فإذا كنت أفكر بها فقط، أو إذا كانت في جيبي، فإن ذلك لا يعني بالنسبة

Twitter: @abdulllah1994

لمفهـوم المئـة تالـر أي فرق. فقـط حين أخرج مـن صعيد المفهـوم، يبدو الفـارق واضحـاً، في ما إذا كنت أملك المال أو لا أملكه. «لقد ضاعت كل الجهود وكل العمل الذي يتعلق بالبرهان المعروف بالبرهان الأنطولوجي (الديكارتي)، والإنسان يريد بأفكار بسيطة أن يزداد بوجهات نظره، كالتاجر الذي يريد أن يحسن وضعه وأن يضيف إلى صندوقه بعض الأصفار» (نقد العقـل المحـض B630). بالنسـبة لكانـط لا يمكـن لله أن يكـون أكثر من «فكـرة منظمة» للمعرفـة، والتي يفترض بموجبها أن لـكل الارتباطات في العالم سـبباً أولاً وحيداً وضرورياً (راجـع نقد العقل المحض B647). إن «مثال» المعرفة هذا، هو مفهوم لا يمكن لوسـائل العقل النظري أن تبرهن على «حقيقته الموضوعية» ولا أن تنفيها (نقد العقل المحض B669).

حاول كانط نفسـه أن يجد سبيلاً جديداً لقضية الله، لا يعتمد الطريق النظـري بـل طريق العقـل العملي. وقـد انطلق مـن أجل ذلك إلـى أن في سـلوك الناس أشـياء لا مشـروطة، وهذا ما أطلق عليه اسـم الأمر القطعي والـذي يمكـن صياغتـه بالطريقـة التاليـة: «إفعل فقـط طبقاً للقاعـدة التي تجعـل في إمكانـك أن تريد لها في عيـن الوقت أن تغدو قانونـاً كلياً»[18]. هذا القانون الأخلاقي لا يمكن اسـتنتاجه لا من العقل النظري ولا البرهنة عليـه مـن خـلال التجربـة. بل هـو واقعـة تتعلـق بالعقل المحـض ونحن نعرفـه بشـكل مـا قبلـي[19]. إلا أنـه لا يمكـن لقانـون الآداب (الأخلاق) المطلـق أن يعقـل مـن دون حرية تكون في أساسـه. فالقانـون الاجتماعي يدين في نشـأته الضرورية إلى حرية الأفـراد التي تجعل القانون الأخلاقي واضحـاً (راجـع نقـد العقـل العملـي A5). بهـذا المعنـى يصبـح كل من قانـون الآداب ومـن الحرية الأسـاس بالنسـبة لكانط لمزيد مـن التأملات حول السؤال عن الله.

أضف إلى ذلك أن كانط قد انطلق أيضاً من السعي البشري لتحصيل السـعادة ليؤكـد أن ثمة تطابقاً في الشـكل بين الآداب وبين السـعادة، وأن بإمـكان الواحد، أو الوحدة أن يأمل بالسـعادة بقـدر ما يتصرف أو تتصرف

Twitter: @abdulllah1994

بموجب الأدب. مع ذلك تظهر التجربة أن الأمر القطعي لا يشكل أي ضمان أن يكون المرء فعلاً سعيداً. وطالما أن القانون الأخلاقي ينطلق من العقلانية، فلا بد من وجود هيئة توفق بين استحقاق السعادة الذي يحصله كل فرد من خلال حياة حافلة بالآداب مع السعادة الفعلية. «أي أنه يصار إلى البحث في وجود سبب أول يتميز عن الطبيعة ويكون سبب الطبيعة الشاملة» (هكذا)، والذي يشكل سبب الترابط للتوافق الشامل بين السعادة وآداب السلوك (هكذا) (نقد العقل العملي A225). هكذا يفترض أن يكون الله الهيئة التي تضمن السعادة لمن يتبع آداب السلوك.

لا بد من الانتباه أن هذا البرهان الأخلاقي الفلسفي على وجود الله لا يستند إلى أسس العقل النظري، بل إلى العقل العملي، وهو يقوم إلى جانب ذلك على مصادرة أو على مطلب افتراضي. هذا يعني أنه يستند إلى استقلالية أخلاق الأفراد وهو يقوم على معيار لا ينفصل عن العقل، أي أن الله لا يمكن جعله موضوع تجربة، بل هو فرضية حتمية من قبل العقل العملي. من هنا يفهم الحكم النظري الذي لا يمكن البرهنة عليه، ولكنه حكم يستند إلى خبرة القانون العملي المطلقة - وهو هنا الأمر القطعي - ولا ينفصل عنه (نقد العقل العملي A220).

مع نقد كانط لم يعد ثمة مجال لمحاولة إحياء البراهين الكلاسيكية على وجود الله[20] أو لفهمها[21] ولا مجال بتجاوز كانط وبنائه المنطقي أو لمحاولة تقديم فرضيات جديدة. انطلاقاً من الفلسفة التحليلية أورد ريشارد سفينبورنس Richard Swinburnes في كتابه «وجود الله»[22] عدداً من المحاولات للبرهنة على وجود الله بطرق جديدة. على سبيل المثال حاول وليم الستون أن يؤسس الإيمان الديني على مفهوم التجربة. لقد أراد أن يبرهن أن الإيمان بتمظهرات الله تأخذ من الناحية المعرفية الوضعية نفسها التي يأخذها الإيمان ببعض الممارسات، سواء كان بعضها لاكتساب المعارف أو كان بعضها الآخر من أجل التحقق أو التكذيب[23]. كذلك اعتبر الفن بلانتينغا Alvin Plantinga أن الفرضية المعرفية النظرية

Twitter: @abdulllah1994

مـن أجـل الإيمان بالله لا يفتـرض بها أن تقبل مصداقية أقـل مما يعتقد أنه علـم أكيد. ومن خلال مشـروعه في إصلاح علم المعرفـة، أراد أن يبرهن للإيمـان بوجـود اللـه «قاعدة محتملـة»، يمكـن أن تكون مناسـبة كما هو الحال بالنسـبة لنقاط انطلاق أي فكر آخـر[24]. فالافتراضات الدينية تعتبر إذاً، بوصفها أسـس الحقيقة المعرفيـة، فرضية لا تقل قبولاً عن الفرضيات الأخرى.

ويـدوره جعـل برنهـارد فيلتـي(Bernhard Welte 1906-1983) التفكـر باللـه فـي مواجهـة العدميـة، انطلاقـاً مـن التحـدي لا مـن نظريـة المعرفـة[25]. وقد توجه لمسـألة وجود الله لا بوسـائل الفلسـفة التحليلية بل من وسـائل الفينومنولوجيا. تساءل فيلتي، إلى أي مدى يمكن أن يكون العـدم كمـا ورد في نقـد الدين عند نيتشـه (1844-1900) أساسـاً للارتقاء إلـى اللـه، فحـاول أن يجعل مـن تجربة العـدم انفتاحـاً على تجربـة الله. إن العـدم فـي نهاية الحياة والـذي يختبره الوجـود البشـري باعتباره خبرة إيجابية وحين يكون موضع شـك يصبح نقطة انطلاق أفكاره. هكذا يصبح المـوت بوصفه عـدم – وجود – الوجود الإنسـاني تجربة تهـم الوجودي وتدفعـه للتفكير. إن لعـدم الموت معنيين مختلفين. فـلا يعرف ما إذا كان محـواً للحيـاة أو شـيئاً إيجابيـاً مخفيـاً بذاته، يعصـى على الإنسـان، علماً بأنه يرتبط بالوجود الإنساني.

إلا أن الإنسـان لا يقـف فقط أمام عدم الموت، بـل أمام بدايته أيضاً. خلافـاً لعدم المـوت، لا يفترض عدم البداية معنـى مزدوجاً، بل هو يختبر إيجابـاً بقدر ما هو يسـمح لـكل واحد أو لـكل واحدة أن يعطـى الوجود. وبسـبب ذلـك يحثنا فلتـي للتفكير مـا إذا كان العـدم الذي إليه يـؤول إليه الإنسان مثل عدم الأصل الذي يمكن أن يعطيه حياة جديدة.

فيمـا يتجـاوز المصـادرة الحسـية قـام أوغسـطينوس كارل فوشـر هولدنفيلـد (Augustinus Karl Wucher- Hulden feld) بجعـل هـذه الأفكار أكثر جذرية، حيث قام بتحديد العدم الإيجابي بشكل مختلف عن

Twitter: @abdulllah1994

فيلتـي لا بوصفـه واحداً، يجعله المرء خلفه، بل بوصفـه واحداً يعتبر بداية دائمة تمد باستمرار بمعنى جزئي وينتهي بالموت[26].

إلـى جانـب براهين أخرى متعـددة على وجـود الله، ومنهـا براهين علميـة طبيعيـة جديدة[27]، يظهر هذا الاختيار كيـف أن القناعة على وجود اللـه[28]، والتـي تتغذى من الإيمان المسـيحي بالإله الواحـد ذي الأقانيم الثلاثة، ما زالت إلى اليوم تشكل تحدياً للفكر الفلسفي[29]. إن الله بوصفه السبب الواحد والوحيد للعالم قد ظل السؤال الأنطولوجي الأساسي الذي يقـدم حتى فـي العدمية زاداً للتحقق الذاتي الإنسـاني، حتـى لو تم البحث عن الله في العدم.

2. الشخصية

لـو لم يدخل مفهوم الله أولاً عبر المسـيحية إلى الفلسـفة الأوروبية ولو أنه كان لهذا الفكر الفلسـفي حول الله تصوراً آخر كأن يكون السـبب الأول، أو أصـل العالـم، لـكان مفهـوم «الشـخص» هـو المفهـوم الـذي تلقفتـه هذه الفلسـفة ووجـد فيها أرضاً خصبـة. ففي مجـال الأنتربولوجيا كمـا فـي النقاشـات حـول الأخـلاق البيولوجية - وسـنعود لذلـك في ما بعـد - لا يمكـن أن نتجـاوز مفهـوم الشـخص. وفـي مـا يلـي، واسـتعانة منـي باقتراحـات ثلاثة سـنبرهن كيـف اسـتطاعت المسـائل اللاهوتية أن تتعامل مـع مفهوم الشـخص بأشـكال وطـرق مختلفة، وكيـف كان ذلك مثمراً بالنسبة للأنتربولوجيا الفلسفية.

إن اشـتقاق مفهوم «الشـخص» = (Person) ما زال يثير النقاش[30]. فالكلمة اليونانية (Prosopon) تعني الدور، الذي يلعبه الممثل أو الممثلة. بذلك يصبح «الشـخص» مقارنة بالإنسـان العيني المفرد، وكأنه من صف ثـانٍ. فلا يشـير المفهوم إلى هـذا بل إلى الـدور الذي يلعـب. فالممثل أو الممثلة يندسون فيه ثم يتركونه في ما بعد ولا ينحلون فيه نهائياً. أما التعبير اللاتيني «Persona» فهو تعبير مشـتق منذ زمن قديم من Personare أي ما يعنـي «أوصـل رنين» وقد تحول من خلال كلمـة «Phersu» التي تعني في

Twitter: @abdulllah1994

آن واحد «القناع» أو «الممثل» أو «الممثلة». والقناع في العصر القديم لم يكن مجرد زينة، بل يعني في الوقت نفسه وجهاً ثانياً، بواسطته يستطيع الممثل أن يرفع من صوته عبر الفتحة الموجودة أمام الفم والتي تساعد على تقوية الصوت.

إلى هذا التعبير السائد في اللغة العادية يمكن أن نعيد مفهوم الشخصي الفلسفي، حيث كان لا بد من إيجاد حل لمسألة لاهوتية من خلال تعبير مفهومي فلسفي، حيث لم يتطرق أي مفهوم فلسفي لتوصيله. ومن أجل توضيح هذه المسائل كان لا بد - إذا صح القول - من الاستعانة بأفكار مسيحية من جهة وبأفكار ذات طبيعة تدل على التثليث. ومن أجل إيضاح ذلك مفهومياً احتدم الخلاف المضموني واللغوي في المجامع الكنسية التي عقدت في نيقية (325) والقسطنطينية (381) وافسس (431) وخلقيدونية (451)، وقد دار النقاش حول تجربة الإيمان وما إذا كان الله قد صار إنساناً في يسوع المسيح. والمفارقة الظاهرة من أن يسوع المسيح إله وإنسان في آن، كان لا بد من إيضاحها لغوياً. ومن أجل ذلك كان من اللازم اللجوء إلى إدارة مفهومية جديدة. كذلك كان لا بد من البحث عن أداة مفهومية فلسفية جديدة يمكن استخدامها لتقريب المسألة اللاهوتية المرتبطة بالعلاقة بين الله - الأب والله الابن والله الروح القدس. من جهة أولى يتعلق الأمر إذاً بكيفية تحول الألوهية والإنسانية في يسوع المسيح إلى وحدة كاملة، أما من جهة ثانية فكان البحث يدور حول إمكانية التفكير باللّه الواحد بوصفه ثالوثاً. ولإيضاح هذه العلاقات لغوياً، لم يكن مفهوم الشخص أول ما جرى اللجوء إليه، بل تم اللجوء إلى مفاهيم أخرى مثل «الأقنوم»، «الماهية»، «الطبيعة»، «الجوهر» أو «السبب». هنا نستطيع بالطبع إيراد بعض التحولات المفهومية التاريخية التي كانت حاسمة في إبراز وتطور مفهوم الشخص.

في القرن الخامس، احتدم الصراع في الاتجاهات المسيحية. فمن جهة أولى قامت المدرسة التي تقول بالطبيعة الواحدة، لا سيما في

Twitter: @abdulllah1994

الإسكندرية وفي ايتية. تقوم هذه العقيدة على القول بأن يسوع المسيح قد أخذ من الألوهة، بحيث أننا لا نستطيع في الكلام عنه التحدث إلا عن طبيعة إلهية واحدة. أما خصوم هذه العقيدة فكانوا النساطرة وأهل أنطاكية الذين فضلوا القول بوحدتين منفصلتين، أي بالفصل بين الحقيقة الإنسانية والحقيقة الإلهية. وبالاستعانة بتعبير ينسب إلى Theodor von Mopsvestia والذي يقول بالجمع بين طبيعتين في شخص واحد، تمت محاولة تبرير مستندات كل من الجهتين. وحتى نتمكن من فهم هذا الحل بشكل مفهومي، كان لا بد أولاً من تعريف المفهومين المركزيين بشكل دقيق، أي مفهوم «الطبيعة» و«الشخص».

حول ذلك استطاع Anicius Manlius Severinus Boethius (حوالى 480-524) إلى جانب آخرين بالطبع، أن يقدم تفسيراً لذلك[31]، لإيضاح المفهوم بحث أولاً في مفهوم - الطبيعة، وقدم لذلك أربع دلالات مختلفة. ففي عصره كان المعنى الأول للمفهوم تعبيراً عن الحقيقة المعقولة، أي للموجودات القائمة بذاتها أو غير القائمة بذاتها. ومن ناحية ثانية تم استعماله للدلالة على الموجودات القائمة بذاتها، سواء كانت مادية أو غير مادية. والدلالة الثالثة كانت الإشارة إلى مفهوم الطبيعة باعتبارها الأجساد غير المصنوعة، والدلالة الرابعة كانت الإشارة من خلال الطبيعة إلى الاختلاف النوعي، الذي يعطي كل غرض شكلاً، أي أنها إشارة إلى الماهية. بالإشارة إلى المسألة التي طرحها التعليم المسيحي اعتبر Boethius أن الدلالة الرابعة هي الأكثر وضوحاً والأبعد أثراً. من هنا كان مفهوم الطبيعة بالنسبة له كما تمت صياغته في عقيدة التعليم المسيحي المفهوم الذي يتطابق بشكل أوثق مع الماهية.

ومن أجل إيضاح تعبير «طبيعة» انطلق بويتيوس للبحث في مفهوم الشخص ليسبغ عليه دلالة ذات توجه وحيد، وذلك انطلاقاً من التعريف بالذات. في كتاباته «Contra Eutychen et Nestorium». قدم عن الشخص التعريف التالي: (Natura rationabilis individua

Twitter: @abdulllah1994

(substantia[32]). وبموجب ذلك يعتبر الأشخاص جواهر لا تتجزأ لطبيعة يقدر عليها العقل. يتعلق الأمر إذاً بشي قائم بذاته. وهذا يحدد بما يقرب من وحدة لا تتجزأ، بغض النظر عن حقائق أخرى قائمة بذاتها. أضف إلى ذلك أن لهذا الشيء ماهية محددة - وإذا ما ترجمنا «الطبيعة» بالتحديد الذي وضعه بوتيوس - أي ما يقدر عليه العقل، وأن نحدد هذه المحاولة باستخدام أداة مفهومية فلسفية، والتي قد تكون قريبة للصفة اللاهوتية، فإن ذلك سيقود بوتيوس إلى مفهوم جوهر يكون فيه للشخص حقيقة قائمة بذاتها، وهي قائمة بذاتها والعقل قادر على تصورها. إن مفهوم الشخص هذا قد تم العمل عليه بوسائل فلسفية وقد صار جليل الفائدة بالنسبة لحل إشكال لاهوتي، وتحديداً لإشكال يتعلق بالتعليم المسيحي.

بعد قرابة نصف ألفية على ذلك لم يعد هذا التعريف مقنعاً بالنسبة لريشار فون سان فيكتور Richard von St Victor (توفي عام 1173). فالسياق الزمني لم يكن وحده ما ألزمه بترك التعريف السابق بل طرح الإشكالية بحد ذاتها، قد دفعه إلى جعل مسألة التعبير «شخص» مجدداً مسألة ذات بعد فلسفي. وأفق تحديد المفهوم لم يعد مرتبطاً بالتعليم المسيحي بل بلاهوت التثليث، ما يعني أن فهم الطبيعتين في شخص يسوع المسيح الواحد لم يعد مطروحاً، بل فهم العلاقات داخل التثليث كشف ريتشارد كيف يمكن أن يفكر المرء في الأب والابن والروح باعتبارها إلها واحداً، وكيف يجب أن تحدد العلاقات في ما بينها. وبذلك كانت عقيدة الشخص قبل مسألة التعليم المسيحي القائل بالتثليث على المحك.

اصطدم ريشار بالتأكيد بمفهوم الجوهر كما تصوره بويتيوس، إذ هو يشير إلى شيء عام (quid) وليس إلى أحد ما (quis).

وإذا فهمنا الشخص عبر التساؤل بماذا، لا عبر السؤال بمن، فإن التحديد يمكن أن يقع على عدة أفراد. بالمقابل عرف ريتشارد الشخص بوصفه «صفة» أو «نعتاً» ينسب إلى شخص واحد من دون غيره (proprietas quae non convenit nisi uni soli)[33]. ما يعني أنه حين

Twitter: @abdulllah1994

يكون الأمر مزدوجاً، فإنه لا يمكن الحديث عن شخص واحد. الشخص يعني الفرادة، أو أن يكون وحيد نوعه.

وحتى يستبدل مفهوم بوتيوس للجوهر بتحديد علائقي، وحتى يصار للتعبير عن حقيقة التثليث لغوياً، لم يتأمل ريشار فون سان فيكتور بالطريقة التي يكون فيها جوهراً، بل في العلاقة الأساسية، أي في من أين يتلقى الوجود. وقد بدا التحديدان بالنسبة له أنهما قد يتحددان بموجب مفهوم الوجود الأول الوجود القائم في ذاته والثاني الذي يتبع الأصل، الذي ينتمي إلى السابقة (ex) التي تشير إلى (أنه يدين في قوامه الذاتي إلى أصل خاص).

هكذا استبدل ريشار بدل مفهوم الجوهر، العلائقية في مفهوم الوجود وجعله مركز تأملاته. وبشكل مشابه لصيغة بويتيوس تحدث ريشار أيضاً أن مثل هذا الوجود يجب أن يكون متمتعاً بطبيعة نوعية خاصة، وتحديداً العقلانية. وخلافاً لبوتيوس لم يستبدل مفهوم الجوهر بمفهوم الوجود فقط بل حدده باستخدام الصفة: «غير قابل للتواصل» [34](incommunicabilis). إنه وجود غير قابل للتواصل، ولكنه وجود يجب أن لا نسيء فهمه كما لو كان غير قابل للتواصل مع شخص. ولكن بما أن الأمر يتعلق بفرادة شخص معين فلا يعني هذا التعبير أن الاشخاص يعيشون من دون علاقة إلى جانب بعضهم بعضاً. بل ذلك يعني أن عدم التواصل هذا يعني أن الشخص المعني لا يمكن التبادل معه في العلاقات. فمن غير الممكن أن يستطيع أحدهم تبادل صفاته الشخصية مع شخص آخر. إن الشخصية المعنية شخصية غير قابلة للتخارج .

أوصلت هذه الأفكار ريشار لأن يضع تعريفاً عاماً عن الشخص، وهو تعريف يقول إن الشخص موجود بذاته وحدها تبعاً لطريقة وجود عقلانية فريدة من نوعها[35]. في ما بعد ألحق ريشار تحديده للشخص القائم على التأملات على الأشخاص الإلهية الثلاثة، ثم وسع هذا المفهوم ليشمل الملائكة والإنسان أيضاً. بذلك تتحول المسألة اللاهوتية معه إلى مسألة

Twitter: @abdulllah1994

أنتربولوجيـة. يعنـي ذلك أنه بالإمكان القول عن الإنســان أيضـاً إن فرادته وقوامـه الخاص يمكن أن يتحددان بالعلاقات من خلال العقل، العلاقات التي بها يتقوّم الشخص. هكذا أوجد ريشار إلى جانب التأويل الجوهراني للشـخص كما فعـل بوتيوس تأويلاً علائقيـاً مهماً لا من الناحية الفلسفية وحسب بل من الناحية الفلسفية أيضاً.

مـرة أخـرى نجد تحديداً مغايراً للشـخص وضعه الإسـكندر الهالي (Alexander von Halles 1186-1245). وهـو لا يسـتند فـي تعريفـه لا إلـى مفهـوم الجوهر ولا إلـى مفهـوم الوجود بل إلـى مفهـوم «الكرامة». يعتبر الإسكندر الهالي أن الوجود يندرج في مجالات ثلاثة، وهي تحديداً الطبيعـي والعلائقـي والأخلاقـي. وتتوافق هـذه المجالات مـع مجالات خاصة بالإنسـان وهي أنه ذات وفرد وشـخص. وكما نرى فإن الشـخصية فـي تصـور الإسـكندر الهالي هـو موجود ينـدرج في الوجـود الأخلاقي. وخلافـاً للوجود الطبيعي والوجود العقلاني يسـتند الوجود الأخلاقي إلى أفعـال الإرادة. وكـون الفرد يتمتع بفعل الإرادة فهـو يتمتع بالكرامة. وهذا ما يشكل شخصيته.

إلى جانب ذلك تؤشـر المجالات الثلاثة المشـار إليهـا إلى مراتب. فالوجود الطبيعي والوجود العقلاني هما أسـاس الوجود الأخلاقي. فكل شـخص هـو ذات وهو فرد، ولكـن العكس لا يجوز، فـلا كل ذات فرد لا كل فرد هو شـخص. فالشخص يتميز بكونه صاحب كرامة. ذلك أنه يتمتع بالقـدرة على الفعـل الإرادي. وبموجب هذا التصور لا يجعل الإسـكندر الهالـي لا الجوهر ولا العلاقـة، في صلـب تعريفه للشـخص، بل الكرامة. وبذلك يكون الشخص «أقنوماً» يتميز بصفة تتعلق بالكرامة[36].

بالتركيز على كرامة الإنسـان يكون الأمر قد صار إلى موضوع أصبح حاسماً بالنسـبة للتاريخ اللاحق لمفهوم الشخص، وما زال هذا الموضوع حاسـماً بالنسـبة للنقـاش الأنتربولوجي. وهـذا ما لا يمكـن تجاهله حالياً فـي النقاشـات التي تتنـاول الأخـلاق المهنيـة[37]. إن الأصـول اللاهوتية لهـذا المفهوم نـادراً ما تكون خاضعـة للمعرفة. بل مـن الأرجح أن يكون

Twitter: @abdulllah1994

لمفهوم الكرامة تبرير فلسفي يصار معه إلى الإتيان بفكرة عدم المساس أو حرمة الشخص. بالإشارة إلى «الإعلان العام لحقوق الإنسان» عام 1948[38] حيث لا يشار إلى حقوق الإنسان في المقدمة وحسب بل في العديد من المواد تالياً إلى حقوق الشخص، سعى العديد من ممثلي وممثلات مختلف المواقف واستناداً إلى مفهوم الكرامة تأسيس حرمة أو عدم المساس بالشخص وإغنائه. تتشعب الآراء حول ذلك لتطال النقاش الأخلاقي حيث يعتبر بعضها الإنسان شخصاً صاحب كرامة لأنه إنسان[39]، أما البعض الآخر فيفصل بين ماهية الإنسان والشخصية ما يجعل التفكير ممكناً بوجود بشر لا كرامة لهم بحيث يمكن المسّ بحياتهم. إن الأبحاث الأخلاقية الطابع كتلك التي تطال الأبحاث حول الأجنة أو حول التشخيص ما قبل الزرع تشكل شهادة على ما نورد.

إن مفهوم كرامة الشخص الإنساني يعود في جزء منه إلى مقولة توراتية، تؤكد على وضعية الإنسان وغالباً ما تكون موضوع حديث لاهوتي، وتحديداً إلى مفهوم صورة الله. لاهوتياً يساق القول: الإنسان على صورة الله المستقى من النصوص التوراتية من سفر التكوين 1, 26 ومن المزامير 8, 9-6، أو من القول بالمشابهة مع يسوع المسيح كما في الرسالة إلى أهل كورنتوس 4, 6-4 وإلى العبرانيين 1, 3 [40]. فلسفياً أصبحت الكرامة في صلب تحديد الشخصية الإنسانية، الكرامة التي تميز الإنسان وتجعل له موقعاً متميزاً. حالياً صارت المسألة هذه موضع شك، لا بسبب المواقف المتعلقة بالمذهب الطبيعي، بل من خلال السؤال ما إذا كان بالإمكان اعتبار كل إنسان شخصاً يتمتع بالكرامة.

3. التاريخ

إلى جانب المسائل المرتبطة بالله وبالشخص اصطدمت المسيحية أيضاً إبّان تكوّنها التاريخي بالفكر الفلسفي. هذا لا يعني أبداً قيام فهم جديد كلّي للزمان وللتاريخ، بل يعني أنه عبر بعض القناعات قد آلت إلى التراجع وأن فكرة التاريخ الخطي قد باتت أشد تأثيراً.

Twitter: @abdulllah1994

في إطار السياقات الدينية- التاريخية أصبح التاريخ تاريخ خلاص. فالله والإنسان ليسا قادرين على صنع التاريخ بل هما في التاريخ بفعل القيام بأفعال محددة نابعة من الحرية - إن من جانب البشر أو من قبل الله - وبتواتر تاريخي حيث يعتبر الله الخلاص النهائي، وذلك بالرغم من آثام الناس وخطاياهم. والحدث هذا يحصل داخل قوس التوتر بين خلق وخلاص، فهو يدخل إذاً في أفق يحيط في آن واحد ببداية التاريخ وبنهايته أيضاً. وهذا ينطوي على كون التاريخ مليئاً في الأساس بالمعنى، إذ إن الإيمان بالخلاص ليس حقيقة يعتقد بها تكون قد تحققت نهائياً في التاريخ.

أن يكون التاريخ بفعل الخلاص الإلهي قد آل إلى نهاية إيجابية وأن هذه النهاية هي بكفالة الله نفسه، فذلك ما أكدت عليه المسيحية أساساً من خلال الإيمان بموت المسيح وقيامته. بذلك لم يوعد الأفراد بتجاوز الموت وحسب، بل إن التاريخ نفسه قد أعطي منعطفاً جديداً، ما يجعل التاريخ المشترك بين الإله والإنسان تاريخاً لا يمكن أن يفشل. إن تحول الله إنساناً في يسوع المسيح هو بحد ذاته حدث تاريخي، ما يجعل تاريخ المسيحيين والمسيحيات يعود إلى ما قبل المسيح وإلى ما بعده. فولادته وموته وقيامته تعتبر بمثابة وسط التاريخ. فقد أذن ذلك ببداية عصر لا يكون الخلاص فيه للمؤمنين مستقبلياً وحسب، بل لقد صار حاضراً أيضاً. صحيح أن الاكتمال ما زال منتظراً. فهذا ما ينتظر مع عودة المسيح الثانية (Parusie)، مع ذلك فإن الخلاص بات متوفراً ولا يمكن إعادة التفكر به، بحيث إنه يمكن الحديث عن نشور حاضر. أضف إلى ذلك أن الوعد بالخلاص كما جاء في الإرث التوراتي، سواء تعلق بأشخاص أو تحدد بشعب إسرائيل فقط[41] أو كان شاملاً[42] قد تم في نهاية الأمر تأويله بحيث أنه من حيث المبدأ يسري على الناس جميعاً.

انطلق المسيحيون والمسيحيات في الجماعات المبكرة الأولى من فكرة أن الزمن الفاصل بينهم وبين عودة المسيح الثانية قد بات قصيراً[43]. وهذا الانتظار القريب قد جعلهم أولاً «من دون تاريخ»[44].

Twitter: @abdulllah1994

ذلك أن بُعد الحياة الاجتماعي والسياسي بالنسبة للمسيحي وللمسيحية في جو دنيوي كان ما زال في الوعي حيث الشكل الموضوعي للحياة كإنسان حصل الخلاص في التاريخ، قد صار أمراً مشكلاً. وبما أن الانتظار القريب لم يتحقق فإن التاريخ نفسه قد صار مشكلة. وفي محاولة للإجابة على هذه المشكلة قام المفكرون والمفكرات المسيحيين بتقديم تصورات معينة، صارت ذات دلالة كبرى بالنسبة للتصورات المسيحية التاريخية، ما أثر بشكل قوي في الفكر الفلسفي الذي تناول التاريخ.

استعاد كارل لويث في كتابه «تاريخ العالم وتاريخ الرجاء»[45]، مقولة مفادها أن تاريخ الفلسفة الأوروبية من حيث الأساس هو الشكل العلماني لتاريخ اللاهوت اليهودي المسيحي. نشر ذلك فكرة التخلي عن الحياة، في حين أن العصور القديمة غير المسيحية لم تكن تأخذ التأمل التاريخي لهذا التحديد بعين الاعتبار. إن الوريث المدني للاهوت التاريخي، ونعني بذلك تحديداً فلسفة التاريخ قد انتصرت على النظام الوثني للحياة ولذلك أصبح ذلك موضع سؤال من وجهة نظر لويث.

استند لويث في أطروحته على الموقفين المتقابلين، الفهم اليوناني والروماني للتاريخ والفهم المسيحي له. استناداً إلى أغسطينوس يقول لويث: «العقائد القويمة توصل إلى هدف في المستقبل، وبالمقابل، فإن العقائد الشريرة تتحرك وسط دائرة». والدائرة بحسب وجهة نظر القدامى هي الشكل الوحيد المكتمل، ففيها تدور الحركة المنتهية، فلا هدف من القول إن الدائرة هي صورة معنى الحياة وإن معناها هذا سيصل إلى الاكتمال بهدف معين [...] وإلا كيف يمكن للنظرية القديمة عن أزلية العالم أن تتوافق مع الإيمان المسيحي في الخلق، وأن يتوافق الدور الدائري مع موقف يقول بالآخرة، والاعتراف الوثني بالقدر مع الواجب المسيحي الذي يؤمن بالرجاء؟[46]. يعتبر لويث أن الفكر القديم هو بدوره فكر دائري، أو حلقي، أما الفكر المسيحي فهو فكر خطي ومتناهٍ، أي أنه يؤول إلى نهاية معينة. حالياً، تطرح هذه الأطروحة إشكالية معينة، إذ

Twitter: @abdulllah1994

يصعب القبول بما وضعه لويث من مواقف متواجهة[47]. حتى في العصور القديمة - في الرواقية مثلاً - نجد تصورات تاريخية لا يمكن تفسيرها بسهولة كما لو كان تصورات دورية، بل هي تفسيرات تعرف التقدم والاتجاه الخطي[48]. حتى لو لم يكن الفكر التاريخي قد صار من خلال المسيحية فكراً مثيراً للاهتمام، فإنه بإمكاننا مع ذلك القول إن فهم التاريخ بهذه الطريقة قد تلقى عبر المسيحية دفعاً قوياً.

نشير هنا بشكل خاص إلى القديس أوغسطينوس (354-430) (Augustinus von Hippo) الذي كان بين آخرين ممن أعطوا في كتابه (مدينة الله) = (De Civitate Dei) الفكر التاريخي قبل خلفية القناعات المسيحية دلالة فلسفية. رفض أوغسطينوس التاريخ الدوري إذ اعتبر أن لسير التاريخ مساراً آخر، إذ إن للعالم بداية وله نهاية أيضاً. وقد اعتبر أن التاريخ الإنساني قد ابتدأ مع الخطيئة التي اقترفها الإنسان الأول - وباستعارة الصورة التوراتية: مع سقوط آدم في الخطيئة - وقد تحول ذلك إلى تاريخ كل البشر، أي إلى تاريخ شامل. من خلال يسوع المسيح يبدأ الانعطاف الأول في الأزمنة، إذ إن الإنسانية قد حصلت على خلاصها عبره. وهذا بداية زمن الرجاء، الذي فهمه أوغسطينوس من الناحية النشورية بمثابة نهاية الزمان الذي سيصل في النهاية مع يوم الحساب إلى هدفه.

بهذا التصور لا يمكن التفكير بعودة الشبيه، بل نستطيع فقط تقسيم التاريخ إلى مراحل وعهود، التي بتتابعها تؤلف الزمان، من دون أن يصار في مسيرته إلى التركيز على بدايته مجدداً. لقد وقف أوغسطينوس ضد التصور الذي سيعتبر أن الزمن يسير بشكل دائري، مقدماً لتدليله على ذلك قناعات مسيحية. «لا بد من اتباع الطريق القويم» الذي هو المسيح ذاته ودرب الإيمان، أي الابتعاد عن الحركة الدائرية العدمية والغيبية[49]. لتبرير ذلك قدم سببين اثنين: من جهة أولى استعاد أوغسطينوس التأملات حول السعادة ومن جهة ثانية إلى الفكرة التي تدور حول ما إذا كان ثمة شيء جديد يقوم في العالم أولاً. بالنسبة للسعادة، يرى

Twitter: @abdulllah1994

أوغسطينوس أن الناس جميعاً يسعون للسعادة، المسيحية تبشر بأنه بعد الشقاء في الحياة وبعد الموت سيتم الوصول لرؤية الله وبالمشاركة بالخلود سنحصل على السعادة[50]. والسعادة التي يكون الفكر مدارها، والتي تكون في الزمان فقط والتي ستتوقف بمجرد مرور التاريخ لا يمكن أن تكون سعادة فعلية.

إن الرجاء المتجذر في المسيحية بالوصول إلى السعادة يتناقض بحسب أوغسطينوس مع تصور الانتقال الدائم بين سعادة وشقاء. "إذ كيف يمكن أن تكون السعادة الحق برأيه، والتي لا يمكن الاعتماد على أزليتها، طالما أن النفس لا تعرف في الحقيقة الشقاء الذي سيحل عليها أو أنها تخشى السعادة وهي تعيش الشقاء"[51]. والسعادة الحقة التي تنسب في المسيحية إلى الله تمنع المرء أن يعتبر أن للتاريخ مساراً دورياً. بل إن الأمر يستوجب للوصول إلى السعادة أن يكون للتاريخ نهاية.

ولتصوره للتاريخ الخطي يسوق أوغسطينوس سبباً آخر، وهو أننا نجد في التاريخ وباستمرار شيئاً جديداً. ومن حداثة عهد السعادة الأزلية، التي ستعيشها النفس في نهاية زمن العالم المليء بالشقاء يصل الأب الكنسي إلى إمكانية أن يدخل الجديد حتى في التاريخ. وحين يتم الزعم أن الجديد يمكن أن يتواجد خارج النظام الإلهي، فإن ذلك يناقض إمكانية سير تاريخي دوري. ولكن حتى لو كان بالإمكان تصور الجديد في النظام الإلهي ممكناً، فإنه لا بد من الإقرار أن الجديد يحدث «وأنه لم يكن موجوداً في ما قبل، إلا أنه ليس غريباً عن نظام الأشياء». هكذا يربط أوغسطينوس التصور الرافض لمقولة الحركات الدورية في التاريخ مع الرأي الذي يقر بإمكانية قدرة الله على خلق شيء جديد لم يكن قد سبق له أن خلقه"[52]. إن دخول الجديد يعني بحسب أوغسطينوس عدم استقامة الفهم الدوري للتاريخ إذ إننا بذلك – وفي استعارة منا لمقولة لنيتشه حول «العود الأزلي للشيء نفسه»[53] – نكون قد قدرنا أن كل شيء يجب أن يكون موجوداً هناك.

Twitter: @abdulllah1994

لهذين السببين، وتحديداً لفقدان السعادة من معناها إذ هي يتهددها خطر أن يحل الشقاء مكانها دائماً، وبسبب القناعة بأن الله قادر على خلق جديد جعل أوغسطينوس التاريخ بين بدايته ونهايته، أو هدفه بمثابة مسار خطي[54]. فالتاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة يحصل في مساره فقط، فهو محدود بين بداية وهدف.

ينطوي تصور التاريخ عند أوغسطينوس عدا خطيته على اعتباره تاريخ العالم والتاريخ الكلي أيضاً. صحيح أنه لم يكن أول من استخدم مفهوم التاريخ الكلي، لكن الفرضية الأكثر معقولية هو أنه بسبب دقة مفهوم التاريخ ووحدته وانتظامه عنده، قد ذهب إلى أبعد من التصور الوثني السابق أو حتى من التصور الذي قدمه الكتاب المسيحيون[55]. فقط بعد أن أصبح التاريخ جزءاً من الأفكار القومية التاريخية صار في صلب التأمل بالتاريخ. إن الأسئلة حول وحدته ومرحليته وحول الفرضيات الغائية، وهي الأسئلة التي تقرر معنى التاريخ أو خلوه من المعنى هي التي جعلت التاريخ في كليته يثير الكثير من الحمية. حاول أوغسطينوس أن يتعامل مع هذه الأسئلة انطلاقاً من قناعاته المسيحية. حتى لو بدت الآن تأويلاته غريبة، فإنه ولأنه قد أثار مثل هذه الأسئلة، قد أصبح «رائد فلسفة التاريخ الحديثة»[56].

اللافت للنظر أن أوغسطينوس قد حاول أيضاً أن يجد تفسيراً للدينامية التاريخ الداخلية. فتصوره المزدوج «لمملكة الله مقابل المملكة الأرضية يحدث توتراً في مسار التاريخ إذ إنه لا يرى في قيام مملكة الله خلاص الإنسانية وحسب، بل يلمح في ذلك معنى لتاريخ العالم»[57]. فلا يكتفي أوغسطينوس بالطبع بمجرد المساواة بين مملكة روما ومملكة الأرض من جهة أو بين الكنيسة ومملكة الله من جهة أخرى، بل إن كلاً منهما تدخل في الثانية، فهنا وهناك نجد عناصر من كل من المملكتين(58). ولة ناعته إن الخلاص قد تحقق نهائياً فهو لا يرى أن مملكة الله من الممكن أن تقوم نهائياً في التاريخ. بل هو يعتقد أن الله سيقرر في يوم الحساب مع نهاية

Twitter: @abdulllah1994

التاريخ تحقق مملكة الله. وهذا يعني «أن تاريخ الخلاص يسير حسب خطة إلهية [...] وأنه في هذا التاريخ يتكشف الحدث الخلاصي»[60]. والقرار النهائي المتأخر سيضع نهاية للتاريخ.

إن الدينامية التي ألمح إليها أوغسطينوس في التاريخ إلى جانب كيفية مسارها قد طرحت السؤال حول المدى الذي يمكن للإنسان فيه أن يتدخل في التاريخ ويوجهه نحو الأفضل. فما دام التاريخ تاريخ خلاص وليس مجرد انقضاء أجل زمن يتمتع بقيمة محايدة يظل السؤال مطروحاً على إمكانيات تشكيل التاريخ ليسير إلى نهاية جيدة. على أن لا يغيب عن ناظرنا مسألة من يكون فاعلاً مثل هذا التشكل. الجواب عند أوغسطينوس، إنه الله أولاً. فهو يوكل إلى الله حسم الصراع بين الخير والشر، وبحسمه هذا يكون قد وضع نهاية للتاريخ. ومع ذلك فإنه يودع تصوره خيوط لاهوت سياسي[61] فاتحاً طريقاً لم يقم هو نفسه بتجاوزه.

بشكل مغاير طرح الموضوع لاحقاً، لا سيما مع يواخيم فون فيور (1130/5 – 1202) ولا سيما مع من قاموا بتفسيره. يصنف يواخيم في كتابه «Liber de Concordia Novi et Veteris Testamenti» التاريخ تبعاً لصورة ثالوثية، فهو عنده، في مملكة الآب - كما في زمن العهد القديم -، وفي مملكة الابن، كما في زمن العهد الجديد، وزمن الروح وهو الزمن الذي قادته الرهبنة، حيث الحدود تتداخل في العصور الثلاثة، بل هي تنفتح على بعضها البعض. على الكنيسة وعلى المؤمنين بحسب يواخيم أن يحضروا أنفسهم بشكل فاعل استعداداً لزمن انقلابات الروح المنتظرة، علماً أن آراءه اللاهوتية قد لاقت إدانة من مقر البابوية (1215). يتعلق الأمر إذاً بالتدخل الإنساني في التاريخ، علماً أن يواخيم بالذات قد أكد أن الكمال لا يستحق إلا مع يوم الحساب الإلهي. إبان استقبال أفكاره طالما اعتبرت أطروحاته بمثابة تحد إذ افترض وجوب أن يأخذ الإنسان التاريخ بيديه وأن ينعزل عن الكنيسة بوصفها وسيط خلاص بشكلها العيني. كذلك اعتبرت أفكاره إبان تحركات الفقراء في القرون الوسطى

Twitter: @abdulllah1994

أفكاراً سياسية موجهة بشكل جزئي ضد التراتبية القائمة. لاحقاً، وفي العصر الحديث ظهرت عقيدة يواخيم كنظرية خلاصية داخل الزمن، من خلال نضال فاعل لتطوير المجتمع بشكل كامل، وبوصفها من جهة ثانية نظرية روحية عرفانية، حيث يجعل التأمل العميق كل ما هو كنسي ظاهر من دون معنى، إن لم نقل شيئاً غير مقبول»[62].

مع هذا التطور يصبح الفكر التاريخي بعيداً عن فكرة الله بوصفه القاضي في نهاية الأزمنة. ما يعني أن الفكر الأخروي بات ينظر إليه كما لو كان حدثاً يدخل التاريخ. وإذا ما قمنا بالنظر لهذه الأفكار بشكل علماني أكثر عمقاً يصبح التاريخ أكثر فأكثر استغراقاً في اليوتيبيا. الأمر الذي يشكل خطراً يوازي خطر حشو التاريخ بأفكار دينية. ذلك أنه وكما يظهر الماضي القريب، فإن إعادة التأويل السياسي لم تكن حصراً على لاهوتيي التاريخ بل وعلى فلاسفة التاريخ أيضاً. وإذا ما حصل ذلك تحت إملاء إيديولوجي جذري فإن علاقات السلطة في المجتمعات الحرة تصبح مهددة بالتوتاليتارية. كذلك قام يوهان باتيست ميتز بالتنبيه من زاوية لاهوتية مسيحية.

من زاوية مسيحية نبّه Johan Baptist Metz أن الخطر يتهدد حتى التفسيرات التاريخية الكلية التي تجعل من تاريخ الخلاص ترجمة لمفهوم التقدم الدنيوي. فهو يشير إلى خطر فكر ينظر إلى وعي التاريخ من جانب المنتصرات والمنتصرين فقط. بذلك يجعل ميتز بالمقابل «مستقبلاً يقوم على تذكر الألم»[63]. حيث لا يكون التطور التقني في هشاشته ومحدوديته. في «لاهوته السياسي» يدافع عن التضامن بالتذكر مع الموتى والمهزومين ـ فالذكرى الخطرة ليست ذكرى من أحرز انتصاراً، بل من خسر، لا ما تم إنجازه، بل ما كان طي النسيان[64]. انسجاماً مع ذلك على العقل أن يصبح عملياً وأن يطالب عما حدث سياسياً ـ أنها مواقف سيقوم لاهوت التحرير بجعلها أكثر عينية. في مواقفه اللاهوتية تلزم آلام المسيح وموته وقيامته لا على التضحية بتاريخ الإنجاز، بل الدفاع عنه باعتبار شكل «تعويض» عن النظر الخاطئ إلى التاريخ وما أضاف إليه الإنسان من نتائج خاطئة.

Twitter: @abdullllah1994

تعتبر أفكار ميتز أفكاراً لاهوتية. وقد استند إليه فالتر بنيامين في فلسفته للتاريخ، كما استند إلى أصول مسيحية أخرى مما يبرز الأفكار من بداياتها وكذلك ما تأثرت به من عناصر يهودية. وهنا يظهر بوضوح أن الفلسفة قد استندت إلى أصول يهودية مسيحية، وما زال ذلك قائماً حتى اليوم. يحدثنا فالتر بنيامين عن اللعبة التي تربح باستمرار في عروضاتها، لأنه ثمة يد لا ترى، وهي التي تسيطر على اللعبة التي تقوم بتحريكها. واللعبة التي يشير إليها هي إشارة إلى المادية التاريخية التي يمكن أن تستخدم حين يكون اللاهوت في خدمتها، هذا اللاهوت الذي يشهد في أيامنا، كما نعلم كراهية متزايدة[65]. وإلى ذلك يستند المفهوم التاريخي حول المادية التاريخية إلى قناعات لاهوتية، حتى لو ظلت هذه غير معلنة، إلا أنها هي التي توجه الفكر.

وبرأي بنيامين يظل المفهوم الدنيوي عن التاريخ جزءاً من الإرث المسياني[66]، ما يجعل التاريخ مستحيلاً أن يكون كما في التاريخانية مجرد تتابع للأزمنة. لا بد إذاً من جعل الماضي مترابطاً تاريخياً، ليلمع كما لو أنه «لحظة الخطر»، أي ان ينظر إليه باعتباره زمن الحسم، وإلا يصعب التقاط أشعة الرجاء[67]. إن التاريخ برأي بنيامين يساء فهمه وتنقص من قيمته ما لم يعط الانتصار والألم ميزتهما القيمية. إن الاهتمام بالتاريخ اقل من الاهتمام بزمن الحسم يعني جهل التاريخ. ذلك «أن الماضي يحمل سراً علامة تشير إلى الخلاص»[68].

إن طرح الأسئلة حول البرهان على وجود إله، حول المفهوم التاريخي أو الشخصي تبدو لي نموذجية، بالشكل الذي طبع فيه الفكر المسيحي الفلسفة الأوروبية. ومن هذه الأمثلة يبدو لنا أن الفكر المسيحي أو العلماني كانا في حالة تبالد مستمرة، وما زالا كذلك، بل هما يطرحان معاً وبشكل جزئي أيضاً بشكل متبادل. فاللاهوت المسيحي يبني مفهوميته عبر تحولات الفلسفة القديمة، كذلك حمل الفكر الفلسفي بصمة الفكر المسيحي والإسلامي. ومع التنوير حاول هذا الفكر علمنة

Twitter: @abdulllah1994

المفاهيم المسـيحية. فهل كان مشروع «التنوير إلى حد بعيد محاولة للحد من المضامين المسـيحية على المجتمع المدني، أو تخليصها من ارتباطها بالدين وتحولها، والفلسفة التي كانت على مدى طويل محرك هذا التطور وعلم الاجتماع الذي لاحظ فقدان تأثير الكنائس الممأسسة، قد صار أكثر ريبيـة تجاه هذه الأطروحة: التخلص من التديـن من خلال العلمنة. بل إن بعض الفلاسفة مثل هابرماس قد اكتشفوا في الدين مصدراً مستقلاً جديداً يساعد في سد الفجوات في دولة القانون المستقلة(69). وهذا يعني بالطبع، إمكانية تعايش الفكر المسـيحي مع الفلسفة في ما يعرف بالمجتمعات ما بعد العلمانية. بل يعني أن يكون الفكر المسيحي مثمراً بالنسبة للمجتمعات المدنية. وإذا صحت هذه الأطروحة، فذلك يعني أن الفلسفة المسيحية لن تعدم مستقبلاً نقصاً في ما يلقى عليها من مهمات.

الهوامش

(1) قابـل: Heidegger, Martin: Phänomenologie und Theologie, in: Ders.: Wegmarken, Frankfurt/M.: Klostermann 1976 (=GA 9), 45-78, 66: «لا وجود لفلسـفة مسـيحية بل هذا جليد متخشب» مثله: Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Frankfurt/M.: Klostermann 1983 (=GA 40), 9: «الفلسـفة المسيحية جليد متخشب وسوء تفاهم».

(2) قابـل: حكـم بـارت حول مـا هو طبيعـي، أي الفلسـفة واللاهـوت باعتبـار ذلك مقتل مفهـوم الله المسـيحي. (Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. 2/1, Zollikon: Evangelischer Verlag ^{3}1948, 93).

(3) قابل القول: إن أسـاس الاستقلالية الذي تدعيه الفلسفة يمكن التعرف إليه من كون العقل بحسـب جوهره يتوجه إلى الحقيقة مسـتعملاً لذلك أدواته الخاصة (49) مع القول: بأنه بإمكان التعليم الكنسـي بـل عليه على ضوء الإيمان أن يمارس قـوة تميزه النقديه تجاه الفلسـفات وطرقها، لا سـيما التي لا تتوافق مع العقيدة المسـيحية. نقلاً عن يوحنا بولس الثاني: رسـالة إلى أسـاقفة الكنيسـة الكاثوليكيـة حول العلاقة بين الإيمـان والعقل. 14 September 1998. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: Eigenverlag 1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135).

(4) حـول مفهوم التاريخ راجـع: bes.: Schmidinger, Heinrich M.: Zur Geschichte des Begriffs «christliche Philosophie», in: Coreth, Emerich/ Ndidl, Walter M./ Pfligersdorffer, Georg (Hg.): Christliche Philosophie im katholischen

Twitter: @abdulllah1994

Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. 1. Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz: Styria 1987, 29-45; ders.: Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang, in: Coreth, Emerich/Neidl, Walter M./ Pfligersdorffer, Georg (Hg.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. 3. Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, Graz: Styria 1990, 23-48; ders.: Art. Philosophie, christliche, .in: HWP 7 (1989), 886-898

(5) هكذا لا يورد Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie (Albert .Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer, Freiburg/B. Herder 2003)

الصادر حديثاً أي فصل عن الفلسفة المسيحية. والمقالة التي وضعها Klaus Müller حول الفلسفة/الفلاسفة واللاهوت (ص 311) لا تتطرق إلى هذا الموضوع إلا باختصار. كما يشير إلى عدم وجود علاقة بين الفلسفة واللاهوت. راجع أيضاً Müller الذي يقول أيضاً بعدم وجود علاقة بين الفلسفة واللاهوت في العصر الحاضر.

(Müller, Klaus, Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine .propädentische Enzyklopädie mit Quellentexten, Münster Lit. 2000)

(6) Coreth, Emerich: Sinn und Aufgabe christlicher Philosophie, in: Beiträge zur Christlichen Philosophie. Hg. v. Christian Kanzian, Innsbruck: Tyrolia .1999, 397-408

(7) Ludger Honnefelder in: Honnefelder, Ludger / Dreyer, Mechthild / Jüssen, Gabriel / Wildfeuer, Armin G.: Art. Christliche Philosophie, in: LThK³ 2 .(1994), 1148-1156, 1156

(8) قابل: Arens, Edmund: Philosophie und Theologie, in: Schweizerische Kirchenzeitung, Jg. 169, Nr. 49 (6.1.100), zit. nach: http://www.kath.ch/ .skz/skz-2001/theologie/th49.htm (abgerufen am 20.10.2005)

(9) قابل: Schmidinger, Heinrich: Christliche Philosophie, Eine Übersicht, in: Information Philosophie, Jg. 23, Nr. 5 (1995), 20-30, 26: «خلافاً لذلك ما زلت أرى موقعاً للفلسفة في تأثيرها على اللاهوت». Guibal, Francis: Philosophies du .Christianisme aujourd'hui, in: RSPhTh 89 (2005), 217-260

(10) توما الأكويني سمى البرهنة على وجود الله طرقاً.

(11) هذا ما كتبه باسكال أيضاً. Pensées. Éd. établie d'après la Copie de référence de Gilberte Pascal. Text établie, annoté et présenté par Philippe Sellier, .Paris: Bordas 1991 [=Classiques Garnier], Nr. 742

(12) Augustinus: Die libero arbitrio libri tres. Hg. b. William M. Green, .Wien: Verlag d. Österr. Akademie d. Wissenschaften 1956 (=CSEL 74)

(13) Prosl. 2: «aliquid, quo nihil maius cogitari possit». نقلاً عن الطبعة التالية: Anselm von Canterbury: Proslogion. Untersuchungen. Dt. - lat. Ausgabe .v. P. Franciscus Salesius Schmitt OSB, Stuttgart: Frommann 1962

Twitter: @abdulllah1994

(14) «Ego, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit» (Prosl. 15).

(15) نقلاً عن: Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Lat. - Dt. Auf Grund der Ausg. v. A. Buchenau neu hg. v. L. Gäbe. Durchges. v. H. G. Zekl, Hamburg: Meiner [3]1992 (=PhB 250a).

(16) قابل: Thomas von Aquin: Summa theologica. Dt. - lat. Üs. v. den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. 1, Salzburg: Pustet [2]o. J. (=Die deutsche Thomasausgabe 1), I, q. 2, a. 3.

(17) نقلاً عن: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer 1911 (=Kant's Gesammelte Schriften 3).

(18) Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: ders. Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.) Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer 1911 (=Kant's Gesammelte Schriften 4), 385-463, 421.

(19) KpV A 81. نقلاً عن: Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, in: ders.: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Hg. v. d. Königlich Preußschen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer 1913 (=Kant's Gesammelte Werke 5), 1-163.

(20) على سبيل المثال: Seifert, Josef: Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments, Heidelberg: Carl Winter [2]2000 (=Philosophische und Realistische Phänomenologie 4).

(21) راجع التحليل المنطقي للبراهين على وجود الله، in: Ricken, Friedo (Hg.) Klassische Gottesbeweise in der Sicht gegenwärtiger Logik und Wissenschaftstheorie, Stuttgart: Kohlhammer [2]1998 (=MPhS N. F. 4).

(22) Swinburne, Richard: The Existence of God, Oxford: Clarendon Press [2]2004 ([1]1979).

(23) قابل: Alston, William P.: Perceiving God. The epistemology of religious experience, Ithaca: Cornell University Press 1991; ders.: Beyond, «Justification». Dimensions of epistemic evaluation, Ithaca: Cornell University Press 2005.

(24) قابل: Plantinga, Alvin: Warranted Christian belief, New York: Oxford University Press 2000. نجد تلخيصاً لآرائه في: Reformed epistemology, in: Quinn, Philip L./ Taliaferro, Charles (Hg.): A Companion to Philosophy

Twitter: @abdulllah1994

of Religion, Oxford: Blackwell 1999 (=Blackwell Companions to Philosophy 9), 383-389.

(25) Welte, Bernhard: Religionsphilosophie, Frankfurt/M.: Knecht ^{5}1997 (^{1}1978).

(26) Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: حـول العـدم بوصـفـه مكانـاً للخبرة الدينيـة. زاهـرة العـدم والبرهـان علـى وجـود الله. in: ders.: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien. 2. Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Wien: Böhlau 1997, 305-344.

(27) قابـل: محاولـة تيبلـر حـول طبيعـة الأبديـة. Tipler, Frank J.: Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten, München: Pi[er ^{3}2004 (=SP 3459).

(28) قابل عنـوان كتـاب: Löw, Reinhard: Die neuen Gottesbeweise, Augsburg: Pattloch 1994.

(29) Zur weiteren Information قابـل: Müller, Klaus: Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg: Pustet 2001; Schmidt, Josef: Philosophische Theologie′ Stuttgart: Kohlhammer 2003 (=Grundkurs Philosophie 5; Urban - TB 349).

(30) قابل: Fuhrmann, Manfred u.a.: Art. Person, in: HWP 7 (1989), 269-338.

(31) قابل حول ما يلي: Kreuzer, Johann: Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters, in: Sturma, Dieter (Hg.): Person. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie, Paderborn: mentis 2001 (= ethica 3), 59-77.

(32) نقـلاً عـن: Boethius, Anicius M. S.: Contra Eutychen et Nestorium, in: ders.: The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy. Lat. - engl., London: Heinemann 1973 (= The Loeb Classical Library 74), 72-129.

(33) Richard de Saint - Victor: De trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables publié par Jean Ribaillier, Paris: Vrin 1958, 4, 6 (PL 196, 934B).

(34) هكـذا يحـدد ريشـار الشـخص الإلهـي «divinae naturae incommunicabilis existentia» (Richard v. St. Viktor, De trinitate, 4, 22 [PL 196, 945c]).

(35) Richard v. St. Viktor, De trinitate, 4, 24 (PL 196, 946c).

(36) Alexander von Hales: Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi. Hg. v. d. Patres Collegii S. Bonaventurae. 1, Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae 1951, 1, 23, 9 b.

Twitter: @abdulllah1994

(37) تعريفات أخرى حول معنى الشخصية نجدها في: Valverde, Carlos: Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie, Paderborn: Bonifatius 1999 .(=AMATECA 16), 42-53

(38) Resolution 217 A (III) der Generalversammlung der UNO vom 10. Dezember 1948. Zit. nach: http://www.runic-europe.org/german./ .menschen/udhr_template.htm (Stand: 20.10.2005)

(39) علـى سـبيل المثـال: Splaemann, Robert, Personen. Versuche über den Unterschied zwichen «etwas» und «jemand», Stuttragt: Klett-Cotta .1996, 252-264

(40) قابل: مبدأ مسـيحي من وجهة نظر لاهوتية وفلسفية Schmidinger, Heinrich: Der .Mensch ist Person. Innsbruck: Tyrolia 1994, 16

(41) قابل: MT 10, 5f.: ما قاله المسـيح للرسـل: «لا تذهبوا إلى الوثنيين ولا تدخلوا مدن السامريين، بل ابحثوا عن الخراف الضائعة في بيت إسرائيل».

(42) قابل: Jes 60, Jes 2,2 und، الحج إلى القدس على سبيل المثال.
oder 1 Tim 2,4 5-Mich 4,1، يريـد الله خـلاص الناس جميعـاً وأن يعرفوا الحقيقة ويصلوا إليها.

(43) قابل: إني أقول لكم سراً: إننا لا نموت جميعاً بل نتبدل في لحظة وطرفة عين - الرسائل إلى أهل قورنتس 15، 51.

(44) Mader, Johann: Aurelius Augustinus. Philosophie und Christentum, St. .Pölten: Niederösterreichisches Pressehaus 1991, 275

(45) Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart: Kohlhammer .1953 (=Urban Bücher 2)

(46) .Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 152f

(47) قابـل: Horn, Christoph: Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewußtsein (Buch XII 10 - XVIII), in: ders. (Hg.): Augustinus. De civitate Dei, Berlin: Akademie-Verlag 1997 (=Klassiker Auslegen 11), 171-193, 18-0: بالنظـر عـن قرب تبـدو معارضة لويث متهافتة. Siehe auch Mader, Aurelius Augustinus, 277: «لا نسـتطيع القـول إن الفهـم اليوناني لقدر الإنسان كان دورياً فقط».

(48) بالعلاقة مع أبحاث So Horn, Geschichtsdarstellung, 180, von H. Cancik.

(49) Aug. civ. 12, 21. Zit. nach der Ausgabe: Augustinus, Aurelius: De civitate Dei. Hg. v. Bernhard Dombart und Alphons Kalb. 2 Bde., Turnhout: .Brepols 1955 (=CChr. SL 47 und 48)

(50) قابل: Aug. civ. 12, 21: «pervenire ad conspectum Dei atque ita fieri beatum

Twitter: @abdulllah1994

contemplatione incorporeae lucis per participationem inmutabilis .inmortalitatis eius»

(51) Aug. civ. 12, 14.

(52) Aug. civ. 12, 14.

(53) وهـذه هـي الفكرة الأساسية عند نيتشـه في «هكذا تكلـم زرادشـت». Nietzsche,) Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist, in: ders.: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, München: dtv 1988 [=Kritische .Studienausgabe 6], 255-374, 335)

(54) Aug. civ. 11, 1.

(55) Horn, Geschichtsdarstellung, 181.

(56) Horn, Geschichtsdarstellung, 187.

(57) قابـل: van Oort, Johannes: Civitas dei - terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI-XIV), in: Horn, Christoph (Hg.): Augustinus. De civitate Dei, Berlin: Akademie - Verlag .1997 (=Klassiker Auslegen 11), 157-169

(58) Aug. civ. 10, 32: «Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum, quas in hos saeculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, .quantum divinitus adiuvabor expediam»

(59) قابـل: Aug. cov. 20. 8. يرى أوغسـطينوس أن الله سـيطلق الشـيطان يـوم القيامة ليظهـر انـه لا يمكن أن يقوى على من يكون مأسـوراً بـالله. «et solvet in fine, ut, quam fortem adversarium Dei civitas superaverti, cum ingenti gloria sui .redemptoris adiutoris liberatoris aspiciat»

(60) Mader, Aurelius Augustinus, 293.

(61) Mader, Aurelius Augustinus, 288.

(62) Laarmann, Matthias: Art.. Joachim von Fiore, in: Vinzent, Markus (Hg.): Metzler Lexikon christlicher Denker, Stuttgart: Metzler 2000, 373-374, .374

(63) Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Grünewald [4]1984, .87

(64) Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 204.

(65) Benjaman, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften, I, 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991 (=stw 932), .691-704, 693

Twitter: @abdulllah1994

(66) قابل: Benjamin, Begriff der Geschichte, 695 und 703f.

(67) Benjamin, Begriff der Geschichte, 695.

(68) Benjamin, Begriff der Geschichte, 693.

(69) قابل: Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 106-118.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة الإسلامية

كارل برنر
Karl Prenner

1. إرث القرون الوسطى الفلسفي

1.1 الإرث الهلليستي الفلسفي في الإسلام

كان الأستناد إلى الفلسفة الهللينستية - اليونانية وإلى التقليد الميتافيزيقي من خلال الترجمات من اليونانية أو السريانية إلى العربية حاسماً بالنسبة لنشأة الفكر الفلسفي الإسلامي ولتطوره اللاحق: لا سيما الإرث الأفلاطوني، والأرسطي والأفلوطيني. كانت كتابات أرسطو المنطقية أساس الاشتغال بالعلم. وبهدف محاربة النظريات الكونية الثنائية (القائلة بوجود مبدأين: النور والظلمة)، كان لا بد أيضاً من ترجمة الأعمال اليونانية التي تتناول الطبيعة. نتيجة ذلك، تراكمت الكتابات اللاهوتية والفلسفية التي وضعت باللغة العربية. في هذا الاطار نقع على علماء ذوي سمعة عالمية لم يتطرقوا إلى الفلسفة وحسب بل إلى علم الفلك والتنجيم والحساب والهندسة والطب أيضاً[1].

تعرف الفلاسفة المسلمون إلى تأويلات الفلسفة الأفلوطينية على الفلسفة اليونانية. انطلاقاً من أفلوطين (القرن الثالث بعد الميلاد) ونظريته حول الفيض. قام الذين خلفوه بتطوير النظام المدرسي (السكولائي) في الأفلاطونية المحدثة، وكان هدفهم أول الأمر الجمع بين أفلاطون وأرسطو.

Twitter: @abdulllah1994

وبهذه الطريقة أمكن تأويل أرسطو بشكل أفلوطيني ما جعل منه حجة كل تفلسف. النتيجة من ذلك كله تمثلت بإمكانية الربط الأكيد بين الفلسفة وبين الفكر الديني. وتحت اسم أرسطو كان يصار إلى فهم «اللاهوت الفلسفي في الأفلوطينية». والتمييز الأرسطي بين الصورة (الله) والمادة غير المتشكلة أوصل بتأثير الأفلاطونية إلى تكون نموذج الفيض. تمثل نظرية الفيض النقطة المتوسطة بين تصورات كبار الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا من اجل إيضاح العالم والإنسان والكون. على العموم، بشكل ملخص إننا نجد أنفسنا هنا إزاء نوع من «الحكمة» التي نجد صداها في التصوف أيضاً. وبذلك تكون نوع من العلم الذي يجمع بين الكلام والتصوف والفلسفة ضمن سياق واحد[2].

بالنسبة إلى الفارابي ومن جاء بعده تعتبر الفلسفة علماً بالموجودات التي تتبع هدفاً صوفياً، وهو التشبه بالألوهة. لذلك تشكل العلوم الفلسفية والتصوف كلاً واحداً في شخص الفارابي. واللاهوت (علم الكلام) ليس إلا جزءاً من الماورائيات، وبذلك فهو يتجاوز الكندي الذي يعتبر أن على الفلسفة أن تبرهن عقلياً على الحقائق المنزلة.

أما إخوان الصفا وهم أصحاب تيار إسماعيلي فشكّلوا عصبة سرية من المتصوفة في البصرة إبّان القرن العاشر، فقد اعتبروا أن هدف كل تفلسف يقوم على جعل النفس، التي هي فيض من النفس الكلية تعود مجدداً إلى الله، أي أن تصبح شبيهاً به تعالى. قاموا بوضع موسوعة علم طبيعي - فلسفي، تضمنت إلى جانب الأفكار الشيعية تصورات الفيض الأفلوطيني استناداً إلى إرث فكري فارسي وهندي، ما شكّل عقيدة فلسفية انتقائية.

وبدورها قادت هذه النماذج والمظاهر ذات الأصل الأفلوطيني الغزالي إلى اتهام الفلاسفة بالكفر والإلحاد. ففي كتابه «تهافت الفلاسفة» يشير إلى عشرين خطأ اقترفوه: في ما يتعلق «بأزلية العالم»، وأن الله لا يعرف الجزئيات بل الكليات فقط، ورفض حشر الأجساد، قام باتهامهم

Twitter: @abdulllah1994

بالكفر، أما في ما يتعلق بالمسائل السبع عشرة المتبقية فقد اتهمهم بالضلال وبإحداث البدع. بل هو قام أيضاً بتكفيرهم لجعلهم الله مبدأ، أو سبباً أولاً، ولأنهم ماهوا بين علمه وبين الفكر والعقل[3].

2.1 نظرية الفيض وتراتب العلوم

يقوم أساس نظرية الفيض على التصور التالي: إن المادة تنبثق بشكل أزلي عن الصورة أي عن الله حيث إن الشكل يعطي المادة الوجود. إن الفعل الأزلي اللازم لله يشترط وجود مادة أزلية. لذلك نظر إلى الخلق كما لو كان لا بداية له، إذ إن الخلق الأزلي هو الأكثر توافقاً مع ماهية الله الأزلية. كان النظر إلى الكون يجرى تبعاً لمقتضى نظرية بطليموس: الأرض هي النقطة الأوسط في السماوات السبع وهي مغلفة بالماء والهواء.

استناداً إلى الفيض قدم كل من الفارابي وابن سينا نموذجاً مشابهاً. لا سيما في ما تعلق بالربط بين «العقول» و«النفوس» (الصور) بالأفلاك السماوية. وكما أظهر ماروت[4] (Maroth) فإن الفلاسفة قد درجوا في هذه النقطة على متابعة الإسكندر الأفروديسي (القرن الثالث بعد الميلاد) الشارح المعروف لأرسطو، والذي ماثل بين العقل الفعّال الأزلي (=العقل العاشر) والألوهية، الأمر الذي سارع الفلاسفة العرب للأخذ به. وعنده نجد ربطاً بين العقل والنفس والسماوات: فلكل سماء نفسها وهي تدير حركتها بسبب شوقها. فالعقل وما فيه من نفس متشوقة يشكّلان صورة الجرم السماوي.

إن التقسيم الأفلاطوني للنفس (العقلانية والانفعالية والشهوانية) كان مؤثراً لا عند أرسطو وحسب، بل شكّل ذلك أيضاً القاعدة التي أخذ بها الفلاسفة المسلمون وعملوا على تطويرها.

طبقاً للنظام الذي تصوره أفلاطون، فإن العالم قد تشكل تبعاً لنظرية الفيض على مراتب تتدرج نزولاً من الله. هنا يصار للنظر إلى العالم بشكل عقلاني ومنسجم. فالفاعل هنا ليس الإله الخالق، بل إن الخلق سيرورة لا نهاية لها من وجودات تتشكل تبعاً لمراتب، كما لو كان سيرورة عقلية.

Twitter: @abdulllah1994

ومـن هنـا كان القول بأزليـة العالم مسـلمة لا بد منها. إذ بمجـرد أن يتفكر السـبب الأول الضروري بنفسـه يتكـوّن العقل الأول المخلـوق (العقل)، ومنه تستمد الكثرة سببها. ثمة تسعة عقول سماوية، إنها الملائكة السماوية والتي بحسـب الفارابي ينبثـق واحدهما عن الآخر بشـكل دينامي. تتوافق مراتـب الوجـود التي تتدرج تراتبياً مع ما يتناسـب معها مـن فعل المعرفة. لاحقاً طوّر ابن سينا هذه الصورة التي رسمها الفارابي بشكل ثلاثي: عن كل عقل ينبثق ثلاثة أمور: عقل، وجسم سماوي وصورته (النفس). والسيرورة هـذه تتوالى مـن خلال العقل الذي يلي. والانبثـاق الأخير، العقل الفعّال وعنـه ينبثق عالم الكون والفسـاد، والعقول الإنسـانية، النفوس والأشـياء الماديـة. والعقل العاشـر هذا يكـون موقعه في العالم الأرضي وبواسـطته تحصّـل النفس العقلانية علومهـا الأصلية. والعلوم التي تدخل النفس هي عقل بالقوة أول الأمر، وبالمعارف تتخلى العقول عن النفس لتعود مجدداً إلـى العقل الفاعل. وقد يكون للارتبـاط بالعقل الفعّال ميزات صوفية. هنا يبـدو أثر المظاهر الصوفية فـي الأفلاطونية المحدثة واضحاً. وربما كانت إشارات ابن سينا إلى الفلسفة المشرقية واقعة في هذا السياق.

قام الفارابي بتطوير نظرية العقل كما أخذها من أرسـطو مسـتعيناً بما يتوافـق معها من التقاليد الأفلاطونيـة. وقد ميّز بدوره بين عقول أربعة، أي أنـه ميّز في النفس العقلانية بين أربعـة إمكانيات، في ما خص موضوعات الفكـر (العقـل بالقـوة، العقل بالفعـل، العقل المسـتفاد والعقـل الفعّال). حيـث إن العقـل الفعال هو الـذي يجعل العقـل بالقوة عقـلاً بالفعل. تبعاً لهـذا التصور يعتبر الإنسـان في جزء من نفسـه مختصاً بعقـل، الهدف منه التقـرب ما أمكـن من العقل الفعّال. يراد البرهنة بذلك، أن الإنسـان يعطى العلـم بالأشـياء، والمعارف العقلانيـة والحقائق الإلهية مـن الخارج (من الأعلى) وهو بذلك يشـارك في العقل الإلهي بالعقل الفعال، الأزلي الذي هو السبب الأول لكل الموجودات. وبذلك يبدو العقل الفعّال كما لو كان بمثابـة خزان خارجـي للعلوم والمعـارف ومنه تغرف النفس الإنسـانية أو العقل بالقوة. يقترب هذا النموذج من الفهم الإسلامي للوحي.

Twitter: @abdulllah1994

عبر هذا القول بنظرية العقل يشار إلى أن الإنسان يتلقى كل العلوم وكل المعارف -تبعاً لصورة الفيض- من الأعلى. فمن خلال العقل يشارك الإنسان بالتالي بالعقل الإلهي. وبسبب ذلك يستطيع الفيلسوف إذاً أن يحيط بواسطة المعارف العقلية بماهية الأشياء وبالحقيقة. إلا أن العلم بالوحي والمعارف العقلية لا يتعارضان بل هما يكملان بعضهما بعضاً. وبسبب ذلك يعتبر الكندي أن حقيقة الفيلسوف لا تختلف أساساً من الحقيقة الموحى بها. تخدم الفلسفة والكلام هدفاً واحداً: العلم «بالواحد الحق» أي الله. لقد قال بفلسفة تدعم الإيمان والوحي والسنة ببراهين عقلية، وبذلك أمكنه التوفيق بين النبوّة والعقل. هنا يظهر تأثير كتاب «تيولوجيا أرسطو» ذي النزعة الافلوطنية الواضحة. وقد كان الكندي أحد الفلاسفة المسلمين الذي يبرز في فكره الفلسفي التوافق الكبير مع العقيدة المنزلة بالوحي. ومع الكندي أيضاً يبرز بوضوح كذلك التأزم الأساسي بين الفلاسفة وبين السنة، أو بشكل خاص بين الإدراك الفلسفي للحقيقة وبين إدراك الوحي لها.

أولى ابن سينا النفس والطريق الذي عليها أن تسلك القسم الأكبر من فكره الميتافيزيقي. من هنا كان عنوان كتابه الفلسفي الأساسي «كتاب الشفاء» وشفاء النفس تحديداً[5] تنبثق النفس الإنسانية عن نفس العالم (النفس الكلية) وهي نفس تجيء من العالم الأعلى، من عالم العقل إلى العالم الأسفل إلى عالم المادة. ولذلك، تحس أنها غريبة في عالم المادة هذا وتتوق للتحرر لتعود مجدداً إلى عالم العقل والثبات .

بالتالي يتكامل الطب الذي يُعنى بالجسد مع الفلسفة التي تُعنى بالنفس. ومن بين القوى المتعددة التي تملكها النفس يُشار إلى القوة النظرية وإلى القوة العملية. يحتل العقل الموقع الأسمى. هدف النفس العاقلة الأخير تحصيل المعارف التي تؤمن الخلاص، لتستطيع مرحلة بعد مرحلة العودة إلى مكانها الأصلي، الرجوع إلى الألوهية. لذلك عليها أن تحاول أن تسيطر على النزوات الدنيا وعلى الأهواء لتسعى إلى المعرفة

Twitter: @abdulllah1994

الأسمى، إلى النور. يمكن تحصيل العلم الذي يحمل الخلاص من خلال استطاعة النفس العاقلة إقامة رابط مع العقل الفعّال. فهي تحصل العلم الذي يعيدها مجدداً إلى أصلها، وذلك بطريقتين أو بحالين: إما بواسطة الحدس أو الإلهام الإلهي أو باستعمال القياس، أي باستخدام المفاهيم. أما الذين لا يستطيعون في هذه الحياة تحصيل العلم الفلسفي الموصل للسعادة والخلاص بإمكانهم أيضاً تحصيل السعادة باتباع الشرع المنزّل وفرائضه. وكما هو الحال بالنسبة للفارابي، عبّر ابن سينا أيضاً عن الحقيقة الفلسفية بشكل رمزي.

بالنسبة لابن رشد يشكل العالم وحدة أزلية ضرورية، ولا وجود عنده لكون وفساد مطلقين، إذ إن كل حدث هو انتقال من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ومن وجود بالفعل إلى وجود بالقوة. شمل نقده كلاً من الغزالي وابن سينا. ورداً على الغزالي الذي كتب «تهافت الفلاسفة» وضع ابن رشد كتابه «تهافت التهافت»[6]. بحسب ابن رشد يتميز العالم بالأزلية، رداً على حجج الغزالي في دفاعه عن الخلق من العدم، إذ قرر الله في زمن محدد خلق العالم، رأى ابن رشد تهافت هذه البراهين إذ إن أزلية الجوهر الإلهي تفرض أزلية الفعل، إذ لا يمكن أن يقع تغيّر على الله وبالتالي لا دافع لإرادته. بالنسبة لإرادة الله الأزلية لا خيار بين إمكانيات متعددة، كذلك لا تميّز بين إرادة وفعل كما هو الحال بالنسبة للبشر. إن التناقض في مسلمة الخلق في زمن معين تعود إلى عدم إمكانية المقارنة بين خالق أزلي وخالق في زمن معين. وبشكل مشابه يحاجج ابن رشد في المسألة الخلافية المتعلقة بمعرفة الكليات أو الجزئيات. لا يجوز، يقول ابن رشد استخدام الفكر الإنساني في الحديث عن الله، إذ إن هذا التمييز غير موجود عنده.

وإلى نظرية الفيض مع سلسلة عللها التراتبية يشير القياس أيضاً (مقدمة كبرى، مقدمة وسطى والنتيجة) حيث يعمل القياس تبعاً لبنية متشابهة، أي مع رابط أوسط يجمع مفهومي الطرفين معاً بطريقة سببية. نقلاً عن بروقليس يشكل أعضاء سلسلة الفيض علاقة سببية، تشبه

Twitter: @abdulllah1994

سـؤال اللمـاذا فـي القياس. وبما أن الحد الأوسـط (M) يشـير إلـى العلة الأولـى، فـإن بإمكانـه أن يجمـع طرفـي القياس. وبشـكل مشـابه يشـكل الرابـط الأوسـط في سلسـلة الفيض علـة أولى للربـط بين العضـو الأول والعضـو الأخيـر. إن البرهـان القياسـي أي السـؤال عن اللمـاذا، قد صار فـي مختلـف فروع العلم عنـد العرب- العلـوم الطبيعية، الطب، الفلسـفة وعلم الكلام سؤالاً مفروضاً[7].

كذلك تابع العلماء العرب وبحسـب بنية سلسلة العلل التراتبية- بما يشـبه النموذج الأفلاطوني المحدث بناء العلوم عامة. عند ابن سينا تشكل العلوم «نظاماً تراتبياً تتداخل وتتراتب فيه الفروع»[8]، وانطلاقاً من الحقيقة الأساسية وهي أن الوجود واضح، يستخلص القول بالماورائيات ومن هذه مجدداً يستقي مجدداً القول بالعلوم الأخرى، حيث يشتق الدليل من الأعلى تراتبيـاً نحو الأدنى. تشـكل الماورائيات مرحلة «الوجـود بوصفه وجوداً» (العلم الكلي) أو «الفلسفة الأولى» (التي تبحث في السبب الأول). وعلم الكلام (لاهوت) هو بحسـب هذا التصور جزء من الماورائيات. والمظهر الروحـي مـن الوجود هو موضـوع الماورئيات، والجسـدي هـو موضوع الطبيعة والفيزياء والعقلي هو موضوع المنطق.

لا بـد من إيجاد الدليل على موضوعات كل علم وفرائضه من خلال العلم الذي يليه: هكذا تستمد الرياضيات والفيزياء أدلتها من الماورائيات. مـن المبـادئ الأولـى للماورائيـات نصـل بهـذه الطريقـة عبر سلسـلة من البراهيـن والقياسـات إلـى العلـم الأخيـر أو مـن هذا صعـوداً إلـى المبدأ الأساسـي الأول للماورائيات. بنى ابن سـينا نظامه بشـكل استنتاجي، في حيـن أن نظام الفارابي كان اسـتدلالياً، أي أنه بنـى الماورائيات من الأدنى إلـى الأعلـى: انطلاقاً من الطبيعـة وصل إلى معرفة الجوهـر الأعلى الذي يتجاوز الطبيعة. استعان الفيلسـوف الأندلسي ابن طفيل في روايته الفلسفية «حي بن يقظان» بهذا الأسـلوب القياسي في البرهان، إذ إن حي قد توصل عن طريق الاختبار ومراقبة الطبيعة إلى معرفة الله.

Twitter: @abdulllah1994

3.1 الكلام: عقلانية فلسفية - لاهوتية

مع نشأة الكلام، تمت الاستعانة بأساليب الفلسفة العقلانية اليونانية وبالماورائيات في مجال فلسفي ولاهوتي. وبهذه الطريقة بدأت سيرورة استمرت حتى القرن الثاني عشر وبها يصار إلى ربط العديد من مظاهر التنوير ومنها غرف الحداثيون مجدداً في القرن العشرين (المعتزلة الجدد). يتعلق الأمر في ما خص هذا الكلام (اللاهوت) العقلاني «بعلم جدلي» يستخدم الجدل أسلوباً في البرهان والحوار الجدلي أسلوباً[9].

جعل المعتزلة وهم العقلانيون من العقل الإنساني الرتبة الأعلى. بواسطة العقل، على السببية في هذا العالم (مسؤولية الإنسان عن تصرفاته) أن تترابط منطقياً مع فعل الخلق الإلهي[10].

دار الجدل داخل علم الكلام العقلاني على الإجمال حول مبدأين أساسيين: وحدة الله وعدله. في المبدأ الأول جرى إيضاح صفات الله بطريق عقلاني: تم التمييز بين صفات الفعل وصفات الجوهر. صفات الجوهر هي الأزلية فقط وهي تتماهى مع جوهر الله، أما صفات الفعل فهي مفصولة عن جوهر الله إذ هي خاضعة للتغير، حين يكون الله فاعلاً في الخلق. إنها صفات زمنية وهي تالياً خارج الله وهي تكتسب الوجود بوجود موضوعها العيني. بذلك تم إحداث جسر بين جوهر الإله الأزلي وبين عمله العيني الملموس والخاضع للمعرفة والحاصل في الزمن. بالارتباط مع «كلام الله» أدى هذا التميز إلى الحديث عن خلق القرآن. وهذا يعني أن كلمة الله تدرك بالعقل وهي موجودة ضمن الزمان. أصبحت عقيدة المعتزلة في خلق القرآن ولزمن محدود عقيدة الدولة. إلا أن العقيدة التي تقبل بخلق القرآن هي التي صارت العقيدة التي يتحدد بها الإيمان.

مع مبدأ العدالة، أي المبدأ الثاني، يشار إلى تمتع الإنسان بحرية الإرادة، أو تحديداً بحرية الاختيار بين الخير والشر كما جاء في الوحي وبالتالي فهو المسؤول عن خلاصه. وباستخدام مبدأ المماثلة تم الانتقال

Twitter: @abdulllah1994

من الظاهر إلى الباطن، المجال الخاص بالله وحده، وهكذا تم إيجاد رابط سببي بين الفعل الأرضي والثواب أو العقاب. لذلك بحث المعتزلة في الدافع الذي يحرك الإنسان في تصرفه. بالنسبة لعلماء الكلام من المعتزلة كان القدر الأخروي ماثلاً في الحياة الدنيا، إلا أنه قدر يمكن حسبانه مسبقاً. إلا أنه كان عليهم في نهاية الأمر الاعتراف بالترابط بين العقل الأرضي والحكم في الآخرة، وبعدم القدرة على إيجاد حل مرضٍ للعلاقة بين قدرة الله المطلقة والمسؤولية الإنسانية الشخصية. عدا ذلك يتناقض القول بمسؤولية الإنسان المطلقة مع أقوال القرآن الأساسية، حيث الله هو المصدر الوحيد لكل ما هو مخلوق. وبحسب رأي أهل التقليد الذين ينطلقون من القدر، فإن قدرة الله المطلقة وعلمه الكلي لا يسمحان أن يكون الإنسان مالكاً لقدرته كما يرى العقلانيون من أهل الكلام. فالله هو الفاعل للخير وللشر على السواء[11]!.

كان لعلم الكلام العقلاني (بين القرنين التاسع والثاني عشر) أثره على الفلسفة. صحيح أن الفلاسفة قد انطلقوا من اعتبار الوصول إلى الحقيقة ممكناً بالعقل أساساً. مع ذلك فعلينا أن نتساءل عن وصف هذا الاتجاه الفكري «بالإسلامي»، لأن هؤلاء المفكرين حتى وإن وصفوا أنفسهم بالمسلمين، فإنهم لم يعترف بهم من جانب الإسلام السنة (الأرثوذكس). لذلك قدم لارش (Lerch) اقتراحه باستعمال تعابير أكثر ملاءمة، كالقول إنهم مفكرون استلهموا الفلسفة اليونانية، أو استخدام مصطلح الفلسفة الهللينسية في الإسلام[12].

4.1 العلاقة بين الوحي والفلسفة

رأى ابن رشد، كما رأى فلاسفة آخرون أيضاً أنه بالإمكان التوفيق مبدئياً بين الوحي والفلسفة. بالطبع تكمن الصعوبة في ذلك بالنسبة للإنسان العادي في إمكانية تحصيل القضايا الفلسفية وطرق التفكير الفلسفي. مقابل ذلك فإن الوحي ولاستخدامه الطقوس الخارجية والصور والأمثلة، فهو متاح للناس جميعاً. لقد أراد ابن رشد أن يبرهن

Twitter: @abdulllah1994

أن المنطق والعقل لا يتعارضان مع الدين. إن العلم البرهاني أو فهم الحقائق المنزلة لا يمكن أن يناقض ما تم أخذه عبر التشريع الديني، ذلك أن الحقيقة لا تتناقض مع الحقيقة. وإذا ما وجدنا تناقضاً معيناً فإنه لا بد من بحث عن التأويل الذي يساعد انطلاقاً من دلالة الكلمة (بنصها الظاهر) التوصل إلى معنى مجازي. أما وجوب تأويل النصوص، أو فهم بعضها الآخر حرفياً فيعود إلى اختلاف الناس، إلى طبائعهم وإلى قدراتهم العقلية، بعضهم يميل إلى التعلم، وبعضهم الآخر لا يتقبل ذلك. وبالنسبة للذين لا مجال عندهم للأخذ بأساليب البرهان القياسي، إني لمن لا مجال عندهم للكشف عن الحقيقة فإن باستطاعتهم الوصول إلى الحقيقة نفسها عن طريق الصور والأمثال.

يتعلق الأمر هنا وبشكل مبدئي بتحديد العلاقة بين طموح الفلسفة (اليونانية) ومطالب الشريعة الإسلامية. وقد تم الاستنتاج من ذلك بأن ابن رشد قد قال «بالحقيقة المزدوجة» الفلسفية، التي باستطاعة الفلاسفة والأوساط العلمية الوصول إليها، والدينية، التي تُتاح للمؤمنين البسطاء فقط. استناداً إلى نظرية «الحقيقة المزدوجة هذه» تم التجني على ابن رشد، إذ قيل إنه صاغ عقيدته الفلسفية بهذا الشكل إخفاء منه لما تضمنته من مضمون إلحادي لا يمكن أن يوضع أمام أعين المؤمنين البسطاء أو العامة. ولكن هنا بالذات تبدو أمنية ابن رشد الخاصة، التي تقوم على الجمع بين الفلسفة الأرسطية والدين، وعلى البرهنة أن لا تناقض بينهما، بالإمكان من هذا المنطلق القول إن ابن رشد لا يقول إلا بحقيقة واحدة، يمكن تقريبها للناس بطرق مختلفة.

أراد ابن طفيل أن يبرهن من خلال قصته، أن الإنسان قادر بعقله وبإرادته التعرف إلى الله، من دون أن يكون قد تعرف قبل ذلك على الوحي. فالإنسان بوصفه كائناً حياً عاملاً قادر أن يدرك العالم المحيط به وأن يدرك خالقه أيضاً. بل بإمكانه التقرب من الله حتى يصبح شبيهاً به وإلى أن يتحد معه في نهاية الأمر، كما تحدد ذلك هدفاً في التصوف.

Twitter: @abdulllah1994

لقد أراد ابن طفيل عبر ذلك نقل رسالة مفادها أن الحقيقة التي يتم الوصول إليها بالعقل تتوافق مع الوحي. ومما لا شك فيه أن الوحي من خلال لغته التجسيمية مع الوحي من خلال صوره ورموزه وطقوسه الخارجية إنما يتوجه إلى الجميع، في حين أن الشكل الفلسفي في معرفة الله يظل حصراً على قلة من الناس. تبعاً لذلك لا بد من تمييز الناس تبعاً لإمكانيات فهمهم.

لم يكن ابن طفيل نموذجاً للغزالي وحسب، بل كان ابن سينا نموذجاً آخر، إذ كلاهما قد وجد في التصوف الفلسفي غايته. هكذا أمكن أن تكون رواية ابن طفيل محاولة في التوفيق الديني، في التوفيق بين الفلسفة والكلام والتصوف. وقد برهن كل من الفارابي وابن سينا انطلاقاً من القول بالفيلسوف - النبي أنه بالإمكان مخاطبة غالبية الناس برموز دينية، لا بتأملات فلسفية وحسب.

5.1 علم الوجود (أنطولوجيا) - نظرية الوجود

وعلى غرار أرسطو، ميّز الفلاسفة المسلمون أيضاً في ما يخص البحث في الموجودات بين علل أربع: العلة المادية، والعلة الصورية والعلة الفاعلة التي ينظر بها انطلاقاً من الحركة، والعلة الغائية، التي تخضع الشيء لغايته. من خلال معرفة هذه العلل الأربع يجب تحديد الأشياء في ماهيتها وبذلك يمكن معرفة الموجودات عقلانياً. هكذا يمكن الانتقال إلى الماورائيات بدءاً من الطبيعيات، وكلاهما يشكل وحدة لا انفصال فيها.

استناداً إلى الفارابي، أخذ ابن سينا بالتمييز بين الوجود الممكن (العارض) والوجود الواجب. فالوجود بالعرض قد يوجد وقد لا يوجد، والأشياء الدنيوية يسبغ عليها الوجود العارض، من الخارج، من علة تنقلها من حالة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. بذلك استطاع ابن سينا أن يميّز بين الماهية والوجود. فالماهية لا ترتبط ضرورة بالوجود. أما في الوجود الواجب فإن الماهية والوجود يقعان معاً. يعتبر ابن سينا، خلافاً لأرسطو

Twitter: @abdulllah1994

أن المحرك الإلهي هو الوجود الواجب أيضاً الذي يعطي الموجودات الأخرى الوجود، إنه الخالق، وذلك بالرغم عن القول بأزلية العالم، توافقاً منه مع نظرية الفيض.

مجدداً، جمع السهروري بين «الوجود» و«النور»، تبعاً لذلك تعتبر نظريته في الوجود نظرية في النور. فالمعرفة، ومعرفة الذات هما تبعاً لذلك حدث نوراني يحدث في نفس الأفراد. الله هو مصدر كل الأنوار، إنه نور خالص، وليس جسماً، ومن مصدر النور الأزلي هذا ينطلق بالمعنى الأفلوطيني لنظرية الفيض النور بمختلف رتبه ودرجاته، ما يعيدنا مجدداً إلى مسلمة القول بأزلية العالم. العالم نور محض (عقل) وهو يقوم على تراتبية مثلثة الأجزاء يربطها السهروردي بشكل مفصل بنظرية الملائكة الكونية.

حتى يمكن تأمل العقول المحضة، لا بد من التحرر من المادة. والمادة التي تجد نفسها سجينة المادة عليها أن تتحرر منها حتى تقرب من النور.

تمثلت آراء الغزالي الأشد نقدية في رفضه للترابطات السببية الضرورية، أي الانتقال من الأثر إلى السبب، وهذا ما كان إلى ذلك الحين أساس الطبيعيات والماورائيات. يعتبر الغزالي أن مراقبتنا تعرفنا بالأمور المتشابهة - كارتباط الصوف بالنار الذي يؤدي لاحتراق الصوف - فقط، ولا تجعلنا ندرك السبب. وبذلك أكد على عقيدة علم الكلام الأشعري، التي تقول إن كل حدث طبيعي هو حدث يخلقه الله لحظة وقوعه (راجع النظرية الذرية). يجب النظر إلى رفض الغزالي الربط الضروري بين سبب وأثر إلى خلفية قوله بوجوب المعرفة اليقينية. علماً أنه قد قبل بالسببية باعتبارها أداة عملية تسهل الحياة اليومية.

أبدى ابن رشد اعتراضه على زعم الغزالي بعدم وجود برهان مقبول يجعلنا نقبل بوجود ترابط بين العلة والمعلول. وبذلك كان يعترض أيضاً على موقف الأشعري الذي يرى في كل حدث تدخلاً للقدرة

Twitter: @abdulllah1994

الإلهيـة، ولا يعتبـر للقـوة داخـل العالـم مـن وجـود. إن الربط بيـن العلة والمعلـول يمكـن أن نرقبه في كل الأحـداث الطبيعية، وإنـكار ذلك يعني بالنسبة لابن رشد إنكاراً للعقل.

على العموم يستغل الغزالي فـي إنكاره لعقائد الفلاسـفة الإيرانيين المختلفة (ابن سـينا والفارابي) شكلياً، المنهج «المنطقي العقلاني». ومنذ ذلك الوقت كان بوسـع المرء أن يثبت من وجهة نظر صورية نقاط الالتقاء بين الفلسـفة والـكلام. نتيجة هذا التطـور التاريخي العقلـي كان ظهور ما يعرف بعلم الكلام الفلسـفي (اللاهوت الفلسـفي) أو «العلم الإلهي»[14]. بعد الغزالي قوي التوجه الفلسفي في أوساط علماء الكلام الفرس كما مع الرازي (توفي 1209) والطوسـي (توفـي 1274). ويعتبر هذا الأخير ممثل علم الماورائيات المدرسـي وقد دافع بوصفه فيلسـوفاً عن عقيدة الشـيعة الاثني عشـرية تجاه السـنة. أدى التطور الروحي للتصـوف و«لعلم الكلام العقلاني» في القرن السابع عشر إلى قيام نظام فلسفي مستقل، عرف تحت اسـم «الحكمة». يجمع هذا النظام بين مختلف التيارات العقلانية: النظرية الماورائيـة الأفلاطونيـة - الأرسـطية، نظريـة الكشـف الفلسـفية كما عند السهروردي، وحدة الوجود عند ابن عربي، نظرية علم الكلام العقلانية، لا سيما نظرية الرازي والطوسـي، والعقيدة الباطنية في أئمة الشيعة بوصفهم تمظهرات النور الإلهي[15]. يعتبر مير دامار (توفي عام 1040) مؤسس هذه المدرسـة في العلم الإلهي، وقد أمضى القسـم الأكبر مـن حياته فاعلاً في أصفهـان. تعتبر المدرسـة التـي أسسـها أن «الوحي الإلهـي (...) والعقل الإنسـاني (...) والكشـف الصوفـي (...) بنظـر رؤيوي وبالطريقة نفسـها طريقـاً لمعرفـة الحقيقـة الواحدة: يؤكـد النظـر العقلي الحقائـق الإيمانية المنزلـة بالوحـي، كما أنه يمكـن لنتائج النظر الماورائي أن تدرك بواسـطة الرؤيـة الصوفيـة»[16]. إن أصل الوجود الإنسـاني وهدفه همـا مجرد نقاط تأمل جوهرية.

بلـغ هذا التفكير قمته مع الملا صدرا الشـيرازي (توفي عام 1640)،

Twitter: @abdulllah1994

في القرن السابع عشر. فهو يعتبر أن الفلاسفة ما قبل سقراط لم يكونوا الحكماء فقط، بل كان كل من أفلاطون وأرسطو «حكيماً» أيضاً. تشكل العلاقة بين الماهية والوجود الحلقة الأهم في تأويلاته الفلسفية، أي أنه ركز على العلاقة بين الفلاسفة والغزالي الذي عارضهم مقدماً لذلك تعريفاً جديداً. يعتبر الشيرازي الموجودات تمظهرات الوجود الواجب، أي أنه بالتحديد تمظهرات الله، النور. بدل مصطلح الفيض يستخدم هنا مفهوم «التمظهر» بتأثير من ابن عربي في القول بميتافيزيقيا النور[17]. في العصر الذي تلا انصبغت الفلسفة بالأثر الذي تركه الشيرازي.

يختلف الأمر في الفضاء العثماني الثقافي. هنا أطلقت فلسفة الغزالي في «تهافت الفلاسفة» تأثيراً تاريخياً واضحاً، بحيث يمكننا فعلاً التحدث عن «إرث التهافت»[18]. علماً أن نقد الغزالي لم يؤخذ من دون تعريضه للنقد أيضاً. أما كتاب ابن رشد، «تهافت التهافت» فكان الأقل تقبلاً.

6.1 علم الأخلاق – الفلسفة السياسية

كانت الكتب الأكثر أهمية في تطور علم الأخلاق، هي الكتب التي نسبت إلى جالينوس وفورفوريوس وأرسطو، والتي تمت ترجمتها إلى العربية. كان لهذه المؤلفات تأثير مباشر على فلاسفة الأخلاق وعلى علماء الكلام العقلانيين، إذ حددت مقاصدهم تجاه طبيعة السلوك الأخلاقي، الباطل أو الصحيح، تجاه السعادة والفضائل حول حرية الاختيار وما يرتبط بذلك كله من مسائل. تشكل نظرية أفلاطون وأرسطو حول النفس نقطة انطلاق القول في هذه المناقشات. من خلال النفس يحصل الإنسان المعارف حول الأشياء ويحصل الرغبة فيها، ما يحدد بالتالي التأثيرات في سلوكه. أما الكتاب الأشد تأثيراً في علم الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين فكان الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو. وقد شرحه الفارابي وابن رشد وغيرهما. والانطباع الذي نكسبه حول الأدبيات الفلسفية والأخلاقية يتجلى كما يقول (ماجد) فخري[19] في كونها «فرعاً

Twitter: @abdulllah1994

بحثياً مستقلاً، بإمكانه أن يؤكد الوحي، كما أن مبادئه وقواعده بحد ذاتها تعتبر مقبولة حتى من دون الوحي».

بالنسبة للفلاسفة العرب - الفارابي، ابن سينا، ابن رشد - المبدأ الذي يرجع إلى أفلوطين والذي يعتبر نقطة الانطلاق، والذي ينطلق من عدم إلحاق الوجود المستقل بالشر: «الخير هو بالفعل اكتمال الوجود، إنه الوجود الواجب، والشر هو غياب أي كمال[20]، إن نوع الشر الوحيد الذي يوجد في العالم هو تبعاً لذلك، الشر الذي يُختار بحرية».

عند الفارابي يتطابق تركيب الكون المنظم بشكل عقلاني كامل مع تنظيم تركيب المجتمع الإنساني المثالي، كما عرض ذلك في الدولة الفاضلة. هنا يُصار إلى تأويل النبوة والوحي والعلوم الإسلامية وما يتطابق معها من مؤسسات في سياق يتسق مع تصورات أفلاطون حول الدولة. والحاكم في هذه الجمهورية الفاضلة يعتبر مشابهاً للفيلسوف أو النبي. والمجتمع والدولة سيتلقون على اختلاف مستوياتهم الأوامر ثم يسلمونها تالياً تبعاً لنموذج الفيض بطريقة تراتبية.

يُصار لتنظيم الدولة الفاضلة (المدينة الفاضلة) أخلاقياً ودينياً. الهدف من ذلك، أن ينال السكان الذين يتشكلون من أمم مختلفة السعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة. يعتبر الفارابي، أن المزج الأمثل هو الذي يجمع النبوة والفلسفة، القيادة الدينية والسياسة والفضائل الأخلاقية والدينية في شخص واحد يكون الحاكم أو الرئيس. هكذا يُصار إلى الربط بين الدولة والجماعة الدينية. فالفيلسوف والنبي يتمتعان معاً بالحقيقة الفلسفية التي تعتبر صالحة في كل مكان. إضافة إلى ذلك يتمتع النبي بقوة التصور، وبها يحول الحقيقة الفلسفية المجردة إلى رموز وصور. من خلال هذه الملكة يتلقى النبي من «العقل الفعّال» الشكل الأعلى للمعارف العقلية (العقل المستفاد) (= الوحي) بصورة ملموسة. يستطيع النبي بعد ذلك أن يوصل هذه الحقائق العليا بشكل فرائض دينية، أي بواسطة الرموز وقواعد العبادة. فلا تناقض إذاً بين الدين والفلسفة. وهكذا حاول الفارابي

Twitter: @abdulllah1994

مـن خلال هـذا التصور للدولة الذي يشـبه الكون المصغـر، والذي يمكن أن يحكـم مـن جانب الفلاسـفة والأنبيـاء (= النبـي محمـد) أن يجد حلاً للتصورات المأزومة في عصره.

وبحسـب ابن رشـد أيضاً[21] المشائي العربي- الإسباني الأكبر، لا يمكـن فصـل الأخلاق عن السياسـة حيث تشـكل الأخـلاق الجزء الأول من الصنعة العملية والسياسـة هي القسـم الثاني فيهـا. إن أنواع الكمالات الإنسانية أربعة بحسب ابن رشد: النظرية، النصحية، الأخلاقية والصناعية. وكل الكمالات الأخرى تندرج في النظري. ولتحصيل كل هذه الكمالات يحتاج المرء لمسـاعدة أقرانه: من ذلك يستنتج ابن رشد ضرورة الاجتماع السياسـي. والفضائل الفردية، كالحكمة والشجاعة والاعتدال سيصار إلى تصنيفها بما يتشابه من عرض لكمالات أنواع النفوس الثلاثة عند أفلاطون ومقارنتها بأجزاء الدولة أو المدينة الثلاثة (الفلاسفة، الحراس والشعب). وفي هذا الإطار يعالج مسـائل مثل كيفية تحصيل الفضائل والحفاظ عليها وتحاشي الرذائل.

الحاسـم هنا هو أن ابن رشـد قد ميّـز مجدداً بين ثـلاث مجموعات مـن البشـر (أهـل الخطـاب، أهـل الجـدل وأهـل البرهـان، الفلاسـفة)، ولـكل منهـم برهانـه المختلـف عـن الآخـر. وإذا كان الغزالـي قـد انتقـد الفلاسـفة الذين أنكروا حشـر الأجسـاد وما يجـرّ ذلك من إنـكار للثواب والعقـاب، فـإن ابـن رشـد قد أجـاب على ذلـك بـأن الجنس البشـري لا الفـرد، هـو الـذي يبقـى بعد المـوت. لكنـه يعترف بـأن لطريقـة الخطاب الدينـي هـذه معنـى «تربويـاً»، بحيـث يشـجع المؤمنـون علـى السـلوك الأخلاقي - العملي ويردعون عن اللاأخلاقي.

يسـتخدم هذا التصنيف الثلاثـي أيضاً لتبرير تفوق أهـل البرهان (أو الفلاسفة) لا في قيادة الدولة وحسب، بل أيضاً في ما خصّ الدور الريادي فـي تأويـل النـص. على العمـوم، لقـد أراد ابن رشـد أن يبرهـن «أن القيم الأخلاقية موجودة مستقلة عن الله، أي أنها موجودة لذاتها»[22].

Twitter: @abdulllah1994

يعتبر أحمد بن محمد مسكويه (توفي عام 1030) الفيلسوف الأخلاقي الأهم والأكثر شهرة في الإسلام. ففي كتابه «تهذيب الأخلاق» نجد تنسيقاً للفلسفة الأخلاقية. هدف معالجته تمثل في أمرين: 1. كيف يمكن بلوغ الاستعداد الأخلاقي أو الميزة الأخلاقية التي تمكن المرء من القيام بالتصرفات الأكثر صحة؟. 2. وكيف يمكن أن تكون التصرفات منهجياً ونسقياً؟ في بداية معالجته تطالعنا المسألة المتعلقة بطبيعة النفس ووظيفتها. تدور المسائل الأخلاقية عند مسكويه، كما بالنسبة لأي عالم أخلاق إسلامي آخر، أساساً حول طبيعة الفضائل وشروطها من جهة وعلى تحصيل السعادة من جهة أخرى.

اتبع مسكويه في تصنيفه للفضائل نموذجاً أفلاطونياً ونموذجاً ينسب للمشائين المتأخرين. انطلاقاً من التقسيم الثلاثي الأفلاطوني للنفس يحدد مسكويه لكل قسم منها فضيلة أساسية: فالحكمة للنفس العاقلة، والشجاعة للنفس الانفعالية والاعتدال للنفس الشهوانية. وإذا ما تصرفت هذه الأجزاء بتناغم تحصل الفضيلة الأفلاطونية الرابعة، وهي العدالة. إن الصفة المشتركة بين هذه الفضائل هي الاعتدال، استناداً إلى نظرة أرسطو يصف مسكويه قوله هذا بالحد الأوسط بين الطرفين.

لاحقاً يلخص (ماجد) فخري ما جاء حول تفصيلات مسكوية الأخلاقية قائلاً إنه لو وضع المرء نصب عينيه كيف وزن مسكويه عناصر رواقية، كلبية، أفلاطونية، أفلوطينية، أرسطية وفيثاغورية محدثة وعربية إسلامية، لوصل إلى نتيجة مفادها أن هذه المعارف الأساسية ليست ممكنة إلا من خلال معرفة فورفوريوس، الذي يعتبر ممثلاً للإرث الأخلاقي الأفلاطوني[23].

وضع نصير الدين الطوسي (توفي عام 1274)، وهو أحد كبار الفلاسفة والفلكيين الشيعة مراجعة لكتاب التهذيب لمسكويه، ولكن باللغة الفارسية، حيث يكمل فيها كتاب مسكويه مضيفاً إليه فصلين حول تدبير المنزل وحول فن سياسة الدولة.

Twitter: @abdulllah1994

2. الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث

1.2 السؤال حول أوروبا الحديثة طرح

إن لقاء العالم الإسلامي مع أوروبا منذ فترة الاستعمار لم يجعل العالم الإسلامي مدركاً لتفوق أوروبا العسكري وحسب، بل أدرك تفوقها في كل مجالات العلوم الطبيعية وفي الاقتصاد والتقنية. منذ ذلك الوقت بدأت الأسئلة تتوالى عن تأخر المسلمين من جهة وتفوق أوروبا من جهة ثانية. تكمن حدة هذه الأسئلة في كون العالم الإسلامي قد اكتسب سابقاً عبر تناوله للإرث اليوناني الهللينستي ونشره قصب السبق الثقافي الواسع على أوروبا. كان الجواب بالنسبة لبعضهم ماثلاً في القول بأن المسلمين لم يعودوا يعيشون إسلامهم بأصالة، بل إن بعض الأشكال الخاطئة قد تسربت إليه (الإسلام الشعبي، التصوف، الإيمان بالخرافات، تقديس الأولياء)، من هنا كان التأخر عن زمن النبوة وزمن الخلفاء الراشدين الأربعة الأول. فيما أشار قسم آخر إلى التقاليد العقلانية التي حصلت بإدخال التقاليد الفلسفية اليونانية الهللينية ونشرها في الأوساط الثقافية الإسلامية، ما أنتج نقاشاً نقدياً- عقلانياً ومطوراً لمظاهر التنوير. وفي هذا السياق يبرز ابن رشد رائداً. إلا أن هذه التقاليد العقلانية وصلت إلى نهايتها في القرن الثالث عشر، لا في مجال علم الكلام وحسب، بل وفي مجال الفقه الإسلامي (قابل مع إقفال باب الاجتهاد) وبالتالي فإن هذه التقاليد العقلانية في الأوساط الثقافية الإسلامية لم توصل في نهاية الأمر لأي تنوير، خلافاً لما حصل في أوروبا.

تبحث الفلسفة العربية- الإسلامية في تحديد العلاقة بن الأخذ عن الحداثة الأوروبية أو التوجه إلى التقاليد الخاصة، إلى الإرث الخاص. وبذلك يطرح السؤال حول الهوية، أو حول الاستقلال والتبعية. والبحث في الاستقلال يصبح أكثر حدة، إذ إن سياسة الأوربة التي قادتها القوى الاستعمارية قد جعلت مسألة الهوية الذاتية تطرح بحدة بالغة. جرى الحوار مع أوروبا المتقدمة تحت عنوان «النهضة»، أي تجدد المجتمعات

Twitter: @abdulllah1994

الإسلامية. كانت الفكرة السائدة تقول بالارتكاز مجدداً إلى زمن الازدهار في تاريخ الحضارة الإسلامية، أي إلى الزمن الذي طوّر فيه العالم الإسلامي الإرث الثقافي اليوناني الهللينستي، والذي انتقل إلى أوروبا لاحقاً (الترجمات إلى اللاتينية)، والذي صار حجر الزاوية لحداثة أوروبا. نتيجة ذلك لم تحصل أية قطيعة مع التقليد الإسلامي، بل إن الأمر يتعلق بعملية إحياء مع الحرص على الاستفادة من المكتسبات التقنية الأوروبية لا من التصورات العلمانية أو التي تتعلق بالنظام الاجتماعي أو المجتمعي. وفي ما يتعلق بالإسلاميين الذين يقبلون «بالحداثة الأداتية» ويرفضون في الوقت نفسه نظرة الحداثة العقلانية إلى العالم ويرفضون مذهبها الإنساني، يتحدث (بسام) طيبي عن «الحلم بنصف حداثة»[24]. يستطيع الدين هكذا أن يحافظ على دوره العادي. وهذا هو السبب أيضاً الذي يجعلنا نرقب منذ بداية عصر الاستعمار «تعريباً أو أسلمة للتصورات الغربية القائمة» أي للقومية والاشتراكية والديموقراطية[25]. بذلك يصار إلى إصلاح التطور الأوروبي الذي سار مسارات خاطئة، وكذلك يصار إلى تحاشي فكرة المجتمع الطبقي والصراع الطبقي والقومية والحروب. ويذلك يكتسب الجدل حول العلاقة بين الحداثة والإرث الخاص اتجاهات ذات غايات سياسية. يتعلق الأمر في هذا النقاش «حداثة أفضل - بمشروعية كلية لحداثة تتفوق على الحداثة الغربية»[26]. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن اليسار العربي مع نقده للرأسمالية الأوروبية قد وجه أيضاً النموذج الماركسي توجهاً إسلامياً في نهاية الأمر.

في إطار البحث عن هوية خاصة، أيضاً إلى تقويم الإرث اليوناني الهللينستي وفي الإسلام بأشكال مختلفة. يظهر الجدل الفلسفي العربي الإسلامي أن الأمر لا يتعلق برفض كلي، كما لا يتعلق أيضاً بتقبل نقدي للحداثة الغربية، بل إن ما تم رفضه هو ما يرتبط بالتقاليد الناجحة عن التنوير (عن عصر الأنوار). منذ القرن العشرين نشطت حركة ترجمة فلاسفة أوروبيين إلى العربية والتركية والفارسية، في وقت خضعت فيه النماذج والتصورات المأخوذة عن أوروبا إلى النقد. ثم إنه ومنذ بداية

Twitter: @abdulllah1994

القرن العشرين أصبح اختصاص الفلسفة، أو الفلسفة الإسلامية اختصاصاً قائماً بذاته في الجامعات.

أدى الموقف النقدي الذي تبناه معظم المثقفين المسلمين بعد الحرب العالمية الأولى تجاه سلوك القوى الأوروبية، أدى بعد المطالبات بالاستقلال وقبيل الحرب العالمية الثانية إلى فشل كل الحركات التي حاولت عبرها إنعاش البلدان العربية ثقافياً وعلمياً عبر محاولة تلقي الأخذ بأفكار التنوير الأوروبي. ولم تتمكن سياسة التحديث أن تغير في البنى الاقتصادية والاجتماعية المختلفة وأن تسهم في التقدم الذي يعاني من أزمات. بالإمكان أن نرى أيضاً في هزيمة العام 1967 أمام إسرائيل على العموم تحولاً جديداً حيث التجهز بحسب النماذج الغربية - قومية علمانية وأشكال مختلفة من الاشتراكية - لم يسعف الدول العربية بجعلها تأخذ موقفاً يجعلها نداً لأوروبا. الأمر الذي استتبع تحولاً مقصوداً أو واعياً للثقافة الخاصة، إلى الإسلام. فالقول بالعروبة وبالنماذج الأوروبية تم استبدالهما بالعودة إلى الأسلمة. إن تأسيس الهوية يقوم حصراً على وجود - الإسلام. فمنذ الثلاثينات تأسست حركة الإخوان المسلمين، وقد أعلن منذ ذلك الوقت حسن البنا (توفي عام 1949) وهو مؤسس الحركة، أن برنامجها يقوم على الحياة الخاصة والاجتماعية أيضاً بهدى المعايير الإسلامية وتبعاً لفرائض الإسلام. وفي هذا السياق ظهرت الحركة الإسلامية باعتبارها إيديولوجيا سياسة، ترتبط بالنهضة وبالسلفية. واغتراب الأفراد يجب أن يواجه بتحقق الشريعة، ما يعني أن الذوات والأفراد قد أعيدوا للاندماج بالدين[27]. ولذلك ساد الجدل السياسي في السبعينات حول دور الإسلام في الإرث الحضاري الخاص. وفي النقاش الفلسفي احتل السؤال حول قيمة الدين أي الإسلام وموقعه داخل الثقافة الخاصة، حيزاً واسعاً.

2.2 الإسلام نموذجاً أنطولوجياً

مع الأفغاني (توفي عام 1807) ومحمد عبده (1905) تكونت وجهات النظر الأساسية، التي شكلت بالنسبة للأجيال اللاحقة من

Twitter: @abdulllah1994

المفكرين توجهاً جديداً وحاسماً في تطوير أفكارهم. كلاهما يعتبر أن أساس تأخر العالم الإسلامي إنما يكمن في ارتداد المسلمين من الإسلام ولأنهم لا يؤولونه بشكل أصيل ولا يحيون حياة إسلامية أصيلة. ولذلك دافع كليهما عن «السلف الصالح». والإسلام المعني بذلك هو الإسلام الذي ساد زمن النبي وزمن الخلفاء الراشدين الأربعة، حيث كان مصدراً للأخلاق ونموذجاً. طاول النقد علماء الدين التقليديين وأتباع التقليد بشكل أعمى. فالحاضر والمستقبل يجدان جوهرهما في الماضي ولذلك يعتبر الماضي بمثابة نموذج لا زمن له.

يعتبر الأفغاني[28] أن بإمكان المسلمين الأخذ بالعلوم الطبيعية والابتكارات التقنية الأوروبية دونما أي حذر، إلا أنهم لا يستطيعون الأخذ بقيم أوروبا الأخلاقية والروحية. ثم إن نقد الإفغاني كان قد تبلور حول نقده للتصور الأوروبي للفردية، لفهم الذات، طالما أن لا حدود للذات في العلاقة مع المتعالي، أي مع القيم الدينية. إن «التفويض للعقل» هو الكلمة الشعار التي أطلقت هنا. فعدم التآلف بين الذات والدين كان بالنسبة للمفكرين الإسلاميين أيضاً سبباً في نزع الصفة الإنسانية عن أوروبا، وهذا ما بدا واضحاً إبان فترة السيطرة الاستعمارية. فالأفغاني يعتبر أن كل ثقافة لا تأخذ بالعودة للارتباط بالدين، بالمتعالي، وهي ثقافة لا يمكن التفكر بها، لأن الدين، أو المتعالي هو الذي يكسبها صفتها الإنسانية. لذلك يبدو منسجماً مع نفسه إذ يؤول الفلسفة في هذا السياق مسمياً إياها «حكمة» ما يعني أن الفلسفة لا تنطوي على بعد عقلاني وحسب، بل وعلى بعد روحي أيضاً. إن إحياء الدين، والنهضة كما يستنتج هنريش(Henrich[29]) «ليس حركة مناهضة للحداثة... بل العودة إلى رسالة لا ارتباط لها بالزمن، والتي تحرك يقيناً وجودياً، بهدف فرض نموذج مجتمع معين داخل الحداثة». ولذلك بدأ الحديث منذ الأفغاني عن «حداثة إسلامية» وعن «عقل إسلامي». إن إحياء – الأسلمة والمذهب الإسلامي سيعززان وجهة النظر هذه وسيطلقان مداها. فمع الرسالة صارت الجماعة أيضاً «الأمة العربية» أو الأمة عامة فوق ما هو زمني.

Twitter: @abdulllah1994

فإذا كان توجه الأفغاني توجهاً سياسياً في الغالب، فإن توجه محمد عبده كان فقهياً. فبتأثير التنوير الأوروبي حاول أن يدخل العقلنة إلى الإسلام. وقد اعتقد أيضاً، أن باستطاعة مصر أن تتعلم الشيء الكثير من أوروبا. ولقد ناضل قبل أي شيء آخر من أجل إصلاح نظام التربية والتعليم في مصر. والعلاقة بين العقل والنقل (الوحي) - لم تكن بالنسبة إليه - كما كانت مع الأفغاني - موضوعاً إشكالياً، إذ إن الإسلام أساساً هو دين العقل، فالعقل والإيمان يكملان بعضهما بعضاً. بل إن كل تجديد تم اكتشافه في أوروبا يجب أن يكون متضمناً في العلم الإسلامي. العلم هذا يعتبر أيضاً أساس الحضارة الأوروبية نفسها. لذلك كان السؤال المركزي عند عبده هو، كيف يجب على المسلمين في هذا السياق ممارسة دينهم. من حيث المبدأ، إنه يتحرك داخل الحدود التي رسمها الوحي. ومن أبرز العوامل التي أثيرت في القرن التاسع عشر من أجل تكوين إيمان إسلامي صحيح كانت الفكرة التي تقول إن العلم المتاح للإنسان كان موجوداً سلفاً. إذ إن الله «قد علم آدم الأسماء كلها» (القرآن 31,2)، من هنا فإن العلم الذي علمه الله لآدم قد صار متاحاً لجنس آدم كله[30]. والتجديد لا يكون في هذا السياق سوى مجرد تفسير جديد لهذا العلم - وهذا هو عمل العقل. لذلك يعتبر الإسلام نفسه محيطاً بكل العلم الإنساني، وبالعلم وبالكون وبكل علم يمكن لإنسان أن يبلغه. هذا وقد تجذرت الحركات الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر وسط هذا النمط من التفكير.

ماذا تعني هذه النظرة الآن بالنسبة لتفوق أوروبا في مجال العلم والتقنية والاقتصاد؟ إذ وبحسب الرأي الإسلامي إن أوروبا اللاتينية في القرون الوسطى قد استندت إلى الإسلام في ما أصابت من تقدم، وإن المسلمين من جانبهم باستطاعتهم الأخذ مجدداً من هذا العلم الأوروبي طالما أنه لا يتعارض مع الإسلام. لذلك لم يشكل، ولا يشكل الأخذ بعالم التقنية في الإسلام الحديث «أي مسألة فقهية». من هنا يعتبر ناغل

Twitter: @abdulllah1994

Nagel أن الأرض قد مهدت أمام الإسلام باعتباره إيديولوجيا، فمن وجهة النظر هذه لا يوجد «أية سيرورة لتطور الحضارة تسهم فيها كل الشعوب والثقافات بطرق مختلفة - فتكون أحياناً أخرى مستقبله ومكونة لثقافتها أو موصلة لها»[31]. يعتقد المدافعون عن حركة عبده الإصلاحية (السلفية أن «السلف الصالح» وحده هو الذي عرف الإسلام الحق وعاشه. وهكذا تم الأخذ بالنموذج المثالي، نموذج العصور الأولى دونما تعريضه لأي نقد.

إن مفهوم «السلفية» ينطوي بحد ذاته على مجمل الإبداع الثقافي الإسلامي. «تنطلق هذه الثقافة من استحالة خلق أي شيء جديد بعد الإسلام، وبهذه النظرة يكون التاريخ قد بلغ نهايته، والزمن ليس الآن إلا المكان الذي يقدم فيه الدليل على هذه النهاية. فالفرد المثقف المستقل والحر يجد نفسه وقد جرى محوه، وقد تم استبداله بنص الوحي»[32]. هكذا يصار لنفي التطورات التاريخية لحساب بداية ملؤها الخلاص.

لقد غاب عن ناظر عبده، كما عن ناظر العديد من الحداثويين الآخرين في أفكارهم، أن التنوير في السياق الأوربي قد انطوى على نقد الدين أيضاً. «لذلك لم يفهم المسلمون ظاهرة الحداثة بوصفها قطيعة مع الماضي، وليست تقدماً وحسب، بل اعتبروها نوعاً من إحياء الماضي، أي أنها في نهاية الأمر شيئاً سحرياً أو أسطورياً»[33].

وبدوره توجه محمد عبده ضد «التقليد الأعمى» في الإسلام كما ضد النماذج الأوروبية. وباللجوء إلى تأويل المصادر يجب على الشريعة أن تتكيف مع الظروف الحديثة، ويجب أن يصار إلى البرهان «أن الإسلام الحق ينطوي على أسس هذه القوانين والمنشآت الجديدة التي تبدو غريبة، وأن هذه هي قيم المجتمع المدني في أوروبا في القرن التاسع عشر، كما هي قيم الإسلام في الوقت نفسه. وهكذا تهيأ له أن يجد من الإسلام تبريراً يبرر الأخذ (بالقيم) الأوروبية»[34].

Twitter: @abdulllah1994

2.3 العلاقة بين الدين والفلسفة، الإيمان والعقل - في تقبل ابن رشد

في إطار هذا الجدل حول الأصالة والهوية جرى تقييم الفلاسفة، أو الإرث اليوناني في الإسلام بطرق مختلفة، لا سيما في ما يتعلق بالعلاقة بين الدين والفلسفة. من جهة أولى تم تقييم محاولة الفلاسفة الذين استلهموا الهللينية (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد) في الجمع بين الفلسفة والدين، أو اعتبارهم ذلك ممكناً، إيجاباً، ومن جهة ثانية أخذ بالزعم الذي يقول، إن محاولة التوفيق هذه قد أضرّت بالدين، إذ لا مجال للربط بينهما. أما الذين دافعوا عن محاولة التوفيق هذه بين الدين والفلسفة فقد طوّروا نظرة إيجابية عن ابن رشد وأعادوا الاعتبار إليه كمسلم.

منذ السبعينات يكتسب المظهر السياسي مزيداً من الاهتمام، وهنا يلعب تقبل أفكار ابن رشد دوراً هاماً، كما يسجل هنا الأثر الواضح للأفكار الأوروبية الاشتراكية والماركسية، هكذا اعتبر الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي (توفي عام 1993) أن باستطاعة العرب في تبنيهم «للاشتراكية العلمية» إيجاد نماذج من إرثهم الخاص، كالانطلاق مثلاً من فلسفة ابن رشد العقلانية أو من النظرية الاجتماعية كما لدى ابن خلدون[35].

ثمة فريقان قد تبلورا انطلاقاً من السؤال حول كيفية الربط بين التراث وبين المعاصرة، أو الحداثة: ينطلق الفريق الأول من القول بأن الماضي قد انطوى على تصورات عقلانية، ولا سيما من خلال الفلسفة (المعتزلة، ابن رشد، ابن خلدون وغيرهم)، ولا نحتاج إلى أكثر من إعادة جعلها آنية، حتى نتمكن من محاربة العناصر اللاعقلانية (الإيمان بالغيب، تقديس الأولياء القدرية) وانعدام الحس النقدي والجمود السكولائي، وهكذا يمكن تجاوز الركود والأزمة الآنية اللذين يعصفان بالعالم العربي. هنا يستند أمثال محمد عابد الجابري، حسن حنفي، طيب تيزيني ومحمد عارف العراقي وغيرهم إلى مظاهر محددة من فلسفة ابن رشد «ببعدها الغربي»

Twitter: @abdulllah1994

وإلى تيار المعتزلة الكلامي-الفلسفي. كما يصار إلى رفض نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا وإلى رفض النزاعات الصوفية- الفلسفة المشرقية بشكل نقدي وواضح. أما تراجع الفلسفة فيصار إلى تحميل الغزالي في تهافته أوزاره، وكذلك أيضاً إلى الانتقادات التي وردت من المعسكر السني. على العموم وقف ابن رشد مع التوفيق بين الوحي والعقل، أي مع اعتبار الإسلام دين العقل. في حين وقف آخرون ضد هذا الاستحداث. إلا أن هذا التحديد الجديد لتراث عقلاني قد وجد نفسه وسط إشارات لا تاريخية، أي أنه أخذ الأحوال التاريخية المناسبة. كانت الحاجة ماسة لإحياء التراث بهدف إيجاد وصلة مع أوروبا، بحيث تم الأخذ بآراء ابن رشد والمعتزلة في آن واحد من دون تعريضهما للنقد وبجعلهما ضمن خط واحد. لقد بدا الإسلام هنا أداة توحد.

على العموم ظهرت مع نهاية السبعينات توجهات تجعل الفلسفة أكثر تراجعاً. إذ إن ما تم الأخذ به من اليونان لم يكن متوافقاً مع القرآن. وهكذا اعتبرت محاولات التوفيق بين الإيمان والفلسفة محاولات لم يكتب لها النجاح. ومن أجل إيجاد حل للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية ظهرت الآراء بالعودة إلى تطبيق الشريعة. «الإسلام هو الحل» هذا هو الشعار الذي أطلق.

رأى الفيلسوف المصري حسن حنفي (ولد عام 1935)[36] أن فهمه للأمور يقع في اتباع الأفغاني ومحمد عبده والمعتزلة وابن رشد. وهو يعتبر أن الفشل لم يكن حصراً بالمتدينين المحافظين، بل طاول أيضاً المثقفين الذين اتجهوا للغرب. «يجب إعادة تأويل التراث بما يتوافق مع متطلبات العصر وتحويله إلى إيديولوجيا يمكن من خلالها خلق حركة سياسية. فالتعلق الأعمى بالتقليد والتجديد الذي لا معنى له، كلاهما تم استخدامه، فلا التقليد الأعمى استطاع أن يحمل حلاً لقضايا الحاضر، ولا الثاني استطاع أن يبلغ مداه، كلاهما استخدم لغة غريبة»[37].

أما بالنسبة للفيلسوف المصري محمد عاطف العراقي (ولد عام

Twitter: @abdulllah1994

1935)[38]، فالفلسفة تعني «الفكر النقدي العقلاني، أي الذي لا علاقة له بالوحي. والعالم العربي بحاجة للفلسفة، ليتمكن بطريقة نقدية من الاطلاع على التيارات العقلانية التي تجتاح تاريخ الذهنية العربية»[39]. وقف العراقي ضد كل معاصريه الذين رأوا في تاريخ الفلسفة مجرد محاولات للتوفيق بين العقل والإيمان. إن ذلك ليس إلا فصلاً صغيراً في تاريخ الفلسفة الإسلامية. أضف إلى ذلك أن هذه المحاولات، برأيه لم تكن ناجحة. فالإيمان والعقل لا يمكن أن يتم التوفيق بينهما. إن ما تقول به الفلسفة لا يقبل به الدين، بل العقل. والفلسفة برأيه تنحصر بالفلسفة الهللينسية.

اشتغل العراقي بشكل مفصل بأعمال ابن رشد الذي يعتبره أكثر الفلاسفة عقلانية. وكما أدى ابن رشد دوراً تنويرياً بالنسبة لأوروبا فإن ذلك ينطبق أيضاً على العالم الإسلامي. أما القول بالفصل بين الدولة والدين فلا نجده عنده.

يعتبر الفيلسوف المغربي محمد الجابري (ولد عام 1936)[40] أكثر الداعين للعلمنة في العالم الإسلامي. يدين الجابري في مفهومه للتنوير بشكل خاص إلى فلاسفة «ما بعد الحداثة» (داريدا على سبيل المثال). جعل الجابري من نقد العقل العربي «نقطة انطلاق تفكيره». وقد رأى في ابن رشد أنه أكثر الآخذين بالفكر «الغربي» تجلى ذلك من خلال تعامله النقدي مع الفلسفة الأرسطية ومن خلال الفصل بين الدين والفلسفة. واستقبال ابن رشد في أوروبا يعتبر سبباً لهذا التطور، الذي أدى إلى استقلالية العلم والفلسفة عن الوحي وبالتالي إلى علمانية الفكر. وإذا كان العالم الإسلامي قد استخدم الفكر اليوناني، كما فعلت أوروبا أيضاً، فإن الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية لا يمكن أن يكونا نقيضين أبداً. لذلك لا بد إذاً من «تفكيك»، «العقل العربي» الذي يقف مع تبرير السلطة وضد كل فكر معارض. أضف إلى ذلك أنه على القانون الديني أن يخضع لتحولات الزمن، ما يوجب إيجاد تأويل مناسب له.

Twitter: @abdulllah1994

كتبت فاطمة المرنيسي[41] أن الشبيبة تلتهم أعمالها، وتتعرف من خلالها على إسلام «يشكل فيه الرأي الفردي والانفتاح جزءاً مكملاً للتقليد». ومن خلال كتابها حول نشأة الفكر العربي حيث عالجت مسألة التناقض بين القصر (السلطة) والعقل «استطاعت أن تجعل ملايين من الشبيبة توفق بين حداثتهم وبين سعيهم للديموقراطية».

يعتبر الطيب تيزيني «منظراً ماركسياً»[42]، حيث قام لأول مرة بتأويل تاريخ الفلسفة تأويلاً ماركسياً. وإلى جانب تأثره بماركس وأنجلز ولينين، تأثر أيضاً بروجيه غارودي وهرمان لي Herman Ley. وهدفه إقامة مجتمع ديموقراطي علماني. أما التوجهات الأصولية فقد نسبها بشكل خاص إلى الأشعري والغزالي اللذين وقفا ضد التوجهات الفلسفية العلمية والتنويرية، وهذا ما نجده لدى الوهابية في الإسلام الحديث. وهو يرى في ابن رشد فيلسوفاً مادياً وملحداً، لا سيما من خلال قوله في أزلية العالم. ولذلك اهتم تيزيني بتجذير المادية والإلحاد في تاريخ الفكر الإسلامي، هادفاً من خلال ذلك لبناء تقليد يربطه بتاريخ الفكر الكلي وحتى يكون التماثل مع «الفكر الغريب» ممكناً[43].

وجد الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (1905-1993) نفسه يقف موقفاً معارضاً. فهو اعتبر أن بالإمكان اتخاذ ابن رشد لإعادة تأسيس الفكر العربي[44]، لا أن يكون ذلك هدفاً بحد ذاته، بل إن زكي نجيب محمود قد دعا إلى التوجه إلى الفكر الغربي. وهو يرى أن سبب ركود العالم العربي يعود إلى «انعدام حرية الرأي، وإلى التقديس الأعمى للأجداد، وتقديس الأولياء وإلى التصوف. والخوف من العلم ومن الأخذ عن العلم الغربي، والابتعاد عن المعنى الواقعي والهرب من الحقيقة»[45]. على العرب بدل ذلك أن يعوا «أن الثقافة الحالية ليست ثقافة كلمة، بل ثقافة فعل، وأن الحياة ليست تكراراً لما تقرر ذات مرة، بل هي خلق لكل جديد... أي أنها تعني الديناميـة»[46]. وبوصفه ممثلاً للعلمانية الغربية ميّز بين العلم والفلسفة والدين، حيث أسند للدين دوراً أخلاقياً.

Twitter: @abdulllah1994

4.2 الإسلاموية- الإسلام السياسي

يُعتبر النمو المطرد في الخطاب الإسلامي نتيجة لما تشهده البلدان الإسلامية منذ الستينات، ولا سيما الحدث الحاسم المتمثل بحرب الأيام الستة عام 1967، والسيطرة السوفياتية على أفغانستان بين 1979-1989 والحرب الأهلية في البوسنة وخلع الرئيس صدام حسين. بالنسبة لصورة العالم الإسلامي يعتبر الغرب عامة هو العدو، والثقافة الغربية هي الشر بالمطلق، الغرب الذي حاول السيطرة على الشعوب وأدخلها في حروب استعمارية دائمة. لذلك لا يمكن صد العدو واستعادة الهوية الخاصة إلا بالعودة إلى إرث الإسلام الأصيل وإلى اتباع إرادة الله.

تجعل النظرية السياسية من تجديد الأسلمة التحديد الأنتربولوجي للإنسان المسلم لتكون مبدأ وطنياً في خدمة المجتمع: يجب أن تجد بنية الله الكلي القدرة وخضوع المؤمنين له مثيلاً لها في نظام الدولة[47].

تعتبر أفكار المودودي (توفي عام 1979) وتصوراته وهو مفكر باكستاني، حول الدولة الإسلامية. وقد وصف بالجاهلية الزمن الذي تؤول فيه السيادة إلى الناس، إلى الشعب لا إلى الله، الأمر الذي لا يعني أكثر من تقدير مبالغ به للذات، لذلك لا بد من إعادة السلطة إلى الله من خلال الالتزام بالشريعة: بذلك يمكن فقط يمكن هداية النموذج السياسي الخاطئ الذي يأتي من الغرب، وتطهيره أي أن نموذج - الجاهلية هو نقيض الإسلام.

لم يعرف الإسلام عبر صورته الكلاسيكية أي تصور لمفهوم الدولة: لذلك يمكن للدعوة الشريعة لتكون مصدر النظام الاجتماعي والدولة أن تؤول بطرق مختلفة. من وجهة نظر إسلامية تظل هذه الدعوة من جملة المعطيات العامة التي لا تجد تحققاً لها، الأمر الذي جعل العديد من المجموعات الصغيرة والحركات ومن خلال تصورات ووجهات نظر مختلفة تتخذ هذه التصورات لتشكيل الإسلام أداتياً. يتيح

Twitter: @abdulllah1994

مفهوم «الحاكمية» للمسلم أن يشعر وكأنه قد «أصبح مرتبطاً بالجماعة» من دون أن يكون ملزماً بتبرير فعله الخاص الذي تمليه المصلحة[48]. إن السيادة تقوم على سلوك المؤمنين[49].

يعتبر سيد قطب (توفي عام 1966) المنظّر لمعظم الحركات الإسلاموية. استعار مفهوم الجاهلية من المودودي وطوّره وجعله عمدة تصوراته. وخلافاً للمودودي يعتبر سيد قطب أن سلطة الله لا تتحقق بالدولة بل عبر الأفراد. وأساس تحقق الإسلام هو القرآن، أي الشريعة. أبدى سيد قطب معارضته لأي جدل فلسفي أو فكري: فالإسلام يجب برأيه أن يطبَّق عملياً.

وبما أن الله لم ينظم الكون وحسب، بل الحياة الإنسانية المشتركة أيضاً، لذلك تعتبر الشريعة على العموم جزءاً من نظام خلق الله. والنظام الذي أوجده الله لخلقه سيكون قابلاً للخرق حين يبتعد عن الإنسان الحقيقة الأزلية ليتبع نظام حياة يتناسب مع آرائه وتصوراته الخاصة بدل أن يتبع القوانين الإلهية. و«الجاهلية» تعني له «حكم الإنسان للإنسان والابتعاد بذلك عن النظام الإلهي»[50]. بذلك يتوصل قطب إلى نموذج يوجه من خلاله نقداً جذرياً إلى المجتمعات المعاصرة له، لا تلك التي يمكن تصنيفها بالمجتمعات الجاهلية وحسب، بل إلى تلك التي تزعم أنها مجتمعات إسلامية «لأنها تستند في نظام حياتها إلى مشيئة الله فقط. فهي تنسب السيادة إلى آخرين - البرلمان، الديموقراطية على سبيل المثال - وليس إلى الله. فهم يخضعون لهذه المبادئ وينظمون حياتهم بموجبها. كذلك اعتبر اعتراف بعض المجتمعات الإسلامية بالعلمانية ردة إلى الجاهلية، لأنها بذلك تنفي أساساً الانتساب إلى الدين[51]. لا يمكن أن يوجد نظامان على وجه الأرض. فالإسلام كما وصفه الله هو طريق الحياة وليس نظاماً من وضع الإنسان. لذلك يجب التحرّر من مجتمع الجاهلية ومن تصوراته وتقاليده وقيادته. واجبنا لا يقوم على مهادنة معطيات هذا المجتمع والركون إليه ... بل واجبنا أن نغير أنفسنا

Twitter: @abdulllah1994

أولاً، حتى يتسنى لنا لاحقاً أن نغير المجتمع»، أي إقرار سلطة الله وتطهير الأرض من سيادة الضالين[52].

بالإمكان مع ذلك تأويل مؤلفات سيد قطب بطرق مختلفة، ولا بد من التشديد على ذلك، بحيث أنه يمكن للمرء أن يستخلص منها أكثر من نموذج سلوكي.

أدت الأحداث المتعددة التي ترتبط بإعادة إحياء إسلامي شاملة إلى إحلال النماذج الاشتراكية والقومية بنماذج إسلاموية وأصولية. يلعب التراث بالطبع دوراً هنا. لكنه ليس دور التقاليد العقلانية، بل نموذج البداية التي تبشر بخلاص كلي، إنه نموذج السلفية. ثمة منطقة كاملة تبدو وكأنها تنفصل عن الحداثة الشاملة[53]، إنها مرحلة جديدة أطلق عليها هنريش Henrich اسم «ما بعد الحداثة»، وقد تبلورت مما تلقته الفلسفة الغربية في العقود الثلاثة الأخيرة من ما بعد الحداثة. إلا أن هذا التطور قد أدى في جانب آخر منه إلى توجه المثقفين العرب بشكل أقوى نحو الإرث الغربي.

وفي هذا الإطار يكتسب القول «بالعقل الإسلامي» بوصفه شكلاً خاصاً من أشكال العقلانية الإسلامية مزيداً من المؤيدين. وفي صلب هذا التصور نجد الاعتراف غير المشروط بالرسالة الإلهية وما تنطوي عليها من معايير وتعليمات لا بد أن يكون أتباعها باباً يساعد في السيطرة على الأزمة الحالية... والعقل ينحصر بهذا المعنى بالتبعية والعودة إلى التقليد[54]. فالفلاسفة العرب المعاصرون ينظرون إلى مشكلة سيرورة التحديث من زاوية «أزمة العالم» بوصفها أزمة إدخال العلمنة والتصور الفردي، أي أن الحداثة هي بحد ذاتها موضع إشكال، حيث تعني سيطرة الثقافة الأوروبية على الثقافات الأخرى[55] تعبر الثقافة عن نفسها بأشكال مختلفة، وهي تعبيرات متكافئة وتتواجد إلى جانب بعضها بعضاً، ومنها الثقافة الإسلامية بترابطاتها مع الدين.

Twitter: @abdulllah1994

5.2 تأويل النصوص

قدم المفكرون المسلمون بخصوص تأويل النصوص (القرآن والسنة) تصورات مختلفة. يعتبر نصر حامد أبو زيد (ولد عام 1943) أنه لا بد من فهم الكتابات الدينية في علاقاتها التاريخية وذلك بهدف اكتشاف الأساسي واللامتغير من خلف المتغير والمشروط بالزمان «فهي تحمل بصمات زمنها وتؤشر إلى واقع الحياة والواقع الاجتماعي في الزمن الذي أوحي بها من الله»[56]. من هنا علينا على ما يرى أبو زيد أن نميّز بين «الجوهري» أي «الثابت» وبين «الموقت» أي «الخاضع للتغير».

إن الأفكار التأويلية الجديدة التي نال بها أبو زيد وكثيرون غيره، تهدف ببساطة إلى فهم إنساني جديد لنص القرآن، وليس إلى إنكار أصالة القرآن الإلهية. بالكاد نجد أحد المفسرين الإصلاحيين يرفض الوحي. فلا أحد يمكنه أن يتجاوز هذه الحدود. إلا أن يصبح الأمر من الناحية الاجتماعية السياسية أكثر إشكالية حيث «يصار إلى سلخ النص عن أفق فهم السامع الأول له ونقله إلى مسامع من يسمعه الآن» على ما تقول فيلندت (Wielandt)[57]. كما أن الفقهاء التقليديين كانوا يخشون أيضاً من فقدان سلطتهم وكفاءتهم. فالمسألة لا تتعلق إذاً بنتيجة التحفظات العقيدية أو بالجمود الفكري «بل هي تتوقف إلى حد كبير على الظروف التاريخية والسياسية التي تتحكم بها: إن التعددية العلمية كما في النظرة إلى العالم ترتبط بتعددية الأنظمة السياسية والبنى الديموقراطية المدنية». عدا ذلك تزداد الخشية أيضاً من التقارب مع الفكر المسيحي. لذلك يجد العديد من هؤلاء المفكرين نفسه مهدداً في حياته ما يدفعهم لطلب الملاذ في الخارج. وهكذا أيضاً وجد أبو زيد ملاذاً آمناً في هولندا.

أما المفكر محمد أركون الذي يعيش في فرنسا فله نظرة أخرى «إلى العقل الإسلامي». فمن الممكن أن تصنفه ضمن خط الفلاسفة في القرون بين التاسع والثاني عشر، الذين ربطوا مفهومياً بين الدين والفلسفة، إلا أنه يميل إلى الفكر النقدي. لمقاربة الدين علمياً وفلسفياً يعتبر أن الدين،

Twitter: @abdulllah1994

وبالتالي الإسلام، لا بد من النظر إليه بوصفه ظاهرة اجتماعية وتاريخية وثقافية. وكما يضيف أيضاً لا بد من ربط «العقل الإسلامي» و«الفكر الإسلامي» بتطلع يتفوق على كل أشكال العقل الأخرى[58]. يرى أركون «أن العقل الديني قد أزاح من الناحية الذهنية التاريخية العقل الفلسفي، وبذلك تم تصور نظام عقيدي مغلق، ونتيجة ذلك قامت المدارس الفقهية وفرضت الممارسة السنية المدرسية في الفكر الديني نفسها، إذ تم الأمر بالترابط الذي حصل بين المذهب السني والسلطة السياسية». وبتأصل العقل الديني، أو لنقل «العقل الأزلي» الذي يستند إلى كلمة الله أصبح الفكر الإسلامي نقيض الفكر النقدي الذي يستند إلى المقدمة التاريخانية وإلى السيرورة الاجتماعية الثقافية، ما أوصل إلى طرح السؤال حول المقدس بوصفه الأزلي الذي لا يخضع للتغير[59].

بعد نقد «العقل الإسلامي» والعقل الغربي أو العقل الحديث قدم مقولة جديدة عن العقل وهي ما أسماه بالعقل المنبثق، الذي يعتبر بمثابة ما بعد عقل. وهو عقل يتعالى على كل إيديولوجيا ولا يفرض أي احتكار للحقيقة المطلقة ولا يتضارب مع الإيمان. وبذلك يجب أن يتحول اللامفكر فيه إلى مفكر فيه إذ إن هذا الشكل من النقد ينطلق من اعتبار أساسيات الإيمان، المقدس، الرموز والمعايير والقيم... إلخ، نتيجة بناء بنى اجتماعياً وتاريخياً ولا يمكن بالتالي فهمه بوصفه الحقيقة التي أرساها الوحي نهائياً[60]. يجب أن نفيد التفكير بالذهنية الإسلامية على ضوء العلوم الاجتماعية الحديثة.

تضيف فاطمة المرنيسي، وهي باحثة مغربية في علم الاجتماع، أن مفاهيم مثل الفرد والديموقراطية وحرية إبداء الرأي وحقوق الإنسان هي مفاهيم تنتمي إلى التراث الإسلامي، إلا أن هذا الفكر قد ضاع في حمامات دم التاريخ. وهي تؤشر عبر ذلك إلى نزعتين اثنتين سيطرتا على التاريخ الإسلامي : اتجاه ثقافي يتمثل بالفلسفة، واتجاه آخر سعى إلى فرض الدين بالقوة. فمنذ خمسة عشر قرناً يمارس السياسيون الرقابة

Twitter: @abdulllah1994

على المثقفين الذين حاولوا تقديم رؤية إنسانية عن التراث ما يعني بذلك أن يكون الإسلام مثمراً من جديد[61]. وهي تعتقد أن الإسلام ربما كان الديانة التوحيدية الوحيدة الذي لا يوجد فيها، إن لم نقل يمنع فيها، البحث العلمي[62]. إن العالم العربي لم يعرف مرحلة تنوير أي أنه لم يعرف قطيعة مع دولة القرون الوسطى التي استخدمت الإلهي في محاولة منها لتبرير التسلط والتستر. لقد تم إدخال العلاقات الديموقراطية من خلال شكل الدستور والبرلمان وحق الاقتراع العام، إلا أن الشعب لم يصل إلى حد الثقة بحق تقرير المصير وبحرية الرأي. فالنساء ما زلن هدف العنف والتخويف. لذلك طالبت بإجراء تعديل نسوي على الإرث الإسلامي.

5.2 مفكرون متنورون

اكتشف المثقف التونسي هشام جعيط في المرحلة الممتدة بين القرنين التاسع والثاني عشر «ظاهرة» تتفق مع «سيرورة اختمار التنوير»[64]. فمن جهة نجد الفقه العقلاني والفلسفة التي استلهمت الفكر اليوناني – الهيللينستي، ومن جهة أخرى المظاهر المتعددة المتمثلة في حركات التنوير. وصلت هذه الحركات العقلانية إلى الجمود عبر حركة الحنابلة وفي القرن السابع عشر نتيجة الحركة الوهابية أيضاً. انتقد عدم رؤية المسلمين كيف تسنى للحضارة الغربية أن تبني نفسها باتخاذ موقف نقدي من الدين ومن السلطة أيضاً.

بالنسبة لعالم الاجتماع حليم بركات (ولد عام 1936)، لا يعتبر الدين مفتاح فهم المجتمع، بل المجتمع هو مفتاح فهم الدين[65]. إن الإسلام شأن أي دين آخر يتغير مع الوقت، فهو مشروط بتحول البنى الاقتصادية – الاجتماعية والسياسية. يظهر التحليل التاريخي أن الأديان ومنها الإسلام تستخدم من جانب السلاطين بل ومن جانب الأفراد أيضاً لمصالح شخصية.

يعتبر بركات أن العلمنة هي وسيلة الخلاص الوحيدة لفك الارتباط مع سوء استخدام الدين. والعلمنة ليست بالضرورة مناهضة للدين بل هي

Twitter: @abdulllah1994

تخفف من الجهد المبذول لعروضات جهاز السلطة وتحرير الفقهاء الذين يرتبطـون بالنظـام. إن أقصى مـا تحتاجه البلـدان العربية ليـس إلا العلمنة وليس استيراد التصورات من الخارج(66). والعلمانية تعني تقرير المصير والديموقراطية التطبيعية.

يعتقد المؤرخ الفلسـطيني هشام شرابي (ولد عام 1926) أن «العالم العربي إذا كان يريد أن يكتسـب علم الحداثة فلا يكفيه أن يأخذ هذا العلم أو أن يترجمـه، بل لا بد له أيضاً من أن يحلل وأن يفهم سـيرورة هذا العلم التاريخية، وتحوله ومواقع قطيعته على مرّ التاريخ»[67].

يعتبر شـرابي أن المعركة بين الحداثة العلمانية والتجديد الإسـلامي معركـة من أجـل ديموقراطية علمانيـة وعدالة اجتماعية ومـن أجل تحرير المـرأة. لا يجب على المثقفين العلمانيين الوقـوف بوجه الأصوليين فقط بل الوقوف أيضاً بوجه مصالح الغرب الامبريالية.

يعتبر الفيلسـوف السـوري صادق جلال العظم (ولد عام 1934) أن الديـن لا يتوافـق مع الفكر العلمـي. إذ إن الدين يبـرر الأنظمة الاجتماعية القائمة والتطلعات السـلطوية السياسـية وهو ضد كل التغيرات السياسـية. يعتبـر هنريـش Henrich أن صادق جـلال العظم هو أكثر مؤيـدي العلمنة والنقـد الديني صلابة في العالم الإسـلامي- العربـي[68]. أضف إلى ذلك «أنه أهم العارفين بالفلسفة الماركسية اللينينة في العالم العربي».

يجـزم بسـام طيبي وهـو من أصل سـوري ويعيـش فـي أوروبا (في غوتجـن) وهـو مفكـر له أثره، يجـزم أن «تركيز المسـلمين على الماضي هـو العقبـة الأكبـر لهـم التـي تحـول دون التوصـل إلـى رؤيـة واقعيـة للعالم»[69]. ومن الواضح بالنسـبة لطيبي أن «الفصل بين الدين والسياسـة فقـط هـو مـا يمكـن أن يقـرب الإسـلام مـن أوروبـا. ولذلـك فأنـا أؤيـد الأخذ بالعلمنة»[70] على ما يقول.

كذلك طالب المفكر الإيراني عبد الكريم سـورش (ولد عام 1945) بوجوب الفصل بين الدين والسياسة بهدف إرساء نظام ديموقراطي. فالدين

Twitter: @abdulllah1994

بالنسـبة لـه هو مجرد علاقة بين الناس أفراداً مع اللـه. والتدين بعين الحياة تبعاً لقواعد التقوى الصوفية. وعلى الإسلام أيضاً أن يوضح للإنسان معنى الحياة وأن يقدم له الجواب عما ينتظره بعد الموت[71].

الهوامش

(1) Vgl. Prenner, Karl: Die Stimme Allahs. Religion und Kultur des Islam, Graz, Wien, Köln 2001, 112ff; 197ff.

(2) Vgl. Boer T. J. de: Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901; History of islamic Philosophy, Part I, ed. by S. Hossein Nasr and Oliver Leaman, London and New York 1997.

(3) Al-Ghazali: The Incoherence of the Philosophers, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Provo, Utah 1997.

(4) Maroth Miklos: Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie, Leiden 1994, 196ff.

(5) Avicenna: Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Enzyclopädie Avicennas, übersetzt und erläutert von Max Horten, unveränderter Nachdruck, Franfkurt/Main 1960.

(6) Averroes: Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon Van Den Bergh, Volumes I and II, Cambridge 1987.

(7) Vgl. Maroth 1994, 73ff.

(8) Maroth 1994, 158.

(9) Ess Josef van: Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläugife skizze, in: Revue des Etudes Islamiques XLIV (1976), 23.

(10) Vgl. Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 19954, 95ff.

(11) Vgl. Nagel 1994, 145ff.

(12) Lerch, Wolfgang Günter: Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam, Düsseldorf 2000, 43.

(13) Vgl. Rudolph, Ulrich: Abu Bakr Ibn Tufail (ca. 1100-1185), in: Klassiker der Religionsphilosophie, hg. v. F. Niewöhner, München 1995, 126ff.

(14) Vgl. Johardelvari Abdolamir: Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari, Frankfurt/Main 1994, 170ff.

(15) Johardelvari 1994, 130.

(16) Halm, Heinz: Die Schia, Darmstadt 1988, 118.

Twitter: @abdulllah1994

(17) Vgl. Johardelvari 1994, 170ff.

(18) History of Islamic Philosophy, Part II, ed. by S. Hossein Nasr and Oliver Leaman, London and New York 1997, 1129.

(19) Fakhry Majid: Ethical Theories in Islam, Leiden 1994, 67.

(20) Schulze Reinhard: Das Böse in der islamischen Tradition, in: Johannes Laube (Hg.): Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003, 167.

(21) Vgl. Fakhry 1994, 88-92.

(22) Schulze 2003, 170.

(23) Fakhry 1994, 130.

(24) Tibi, Bassam: Kreuzzug und Djihad, München 1999, 191.

(25) Hendrich Geert: Islam and Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie, Darmstadt 2004, 131.

(26) Hendrich 2004, 139.

(27) Vgl. Hendrich 2004, 155ff.

(28) Vgl. Hendrich 2004, 73ff.

(29) Hendrich 2004, 76.

(30) Nagel 1994, 255.

(31) Nagel 1994, 245.

(32) Adonis: Kultur und Demokratie in der arabischen Gesellschaft, in: Islam, Demokratie, Moderne, hg. von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, München 1998, 134.

(33) Djait, Hischam: Das arabisch-muslimische Denken und die Aufklärung, in: Islam, Demokratie, Moderne, München 1998, 32.

(34) Peters, Rudolph: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, in: Der Islam in der Gegenwart, hg. von Ende/Steinbach, München 1991, 125.

(35) Vgl. Kügelgen, Anke von: Averroes & die arabische Moderne, Leiden 1994, 161.

(36) Kügelgen 1994, 204ff.

(37) Hourani, Albert: Die Geschichte der arabischen Völker, Frankfurt/Main 1992, 533.

(38) Vgl. Kügelgen 1994, 300ff.

(39) Kügelgen 1994, 302.

(40) Vgl. Kügelgen 1994, 260ff.

Twitter: @abdulllah1994

(41) Mernissi, Fatema: Die Angst vor der Moderne, München 1996, 56.

(42) Vgl. Kügelgen 1994, 238ff.

(43) Kügelgen 1994, 260.

(44) Kügelgen 1994, 288.

(45) Kügelgen 1994, 291.

(46) Kügelgen 1994, 292ff.

(47) Hendrich 2004, 215.

(48) Hendrich 2004, 220.

(49) Schulze Reinhard: Islam und Herrschaft, in: Lüders Michael (Hg.): Der islam im Aufbruch?, München, Zürich 1992, 117.

(50) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة 1982، 53.

(51) المرجع السابق، 101-102.

(52) Qutb 1982, 22.

(53) hendrich 2004, 259-260.

(54) Hendrich 2004, 260.

(55) hendrich 2004, 265.

(56) Nasr Hamid Abu Zaid: Die Frauenfrage zwischen Fundamentalismus und Aufklärung, in: Islam, Demokratie, Moderne, München 1998, 205.

(57) Wielandt, Rotraud: Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in: The Qur'an as text, ed. by Stefan Wild, Leiden 1996, 272ff.

(58) Günther, Ursula: Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft, Würzburg 2004, 73ff.

(59) Günther 2004, 75-77.

(60) Günther 2004, 79-81.

(61) Mernissi, Fatema: islam und Demokratie, Freiburg im Breisgau 2002, 54.

(62) Mernissi 2002, 52.

(63) Mernissi 2002, 66ff.

(64) Djait Hischam: Das arabisch-muslimische Denken und die Aufklärung, in: Islam, Demokratie, Moderne, München 1998, 30.

(65) Barakat, Halim: Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute: eine Analyse, in: Islam, Demokratie, Moderne, München 1998, 112.

Twitter: @abdulllah1994

(66) Barakat 1998, 126.

(67) Scharabi, Hischam: Moderne und islamische Erneuerung: Die schwierige Aufgabe der arabischen Intgellektuellen, in: Islam, Demokratie, Moderne, München 1998, 57.

(68) Hendrich 2004, 327.

(69) Tibi, Bassam: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, München 1992, 147.

(70) Tibi, Bassam: Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die christliche Welt, München 1999, 249.

(71) Amirpur, Katajun: Die Entpolitisierung des Islam. Abdolkarim Sorush Denken une Wirkung in der Islamischen Republik Iran, Würzburg 2003, 209.

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة الأوروبية

أنطون غرابنر – هايدر
Anton Grabner- Haider

بسبب المساحة المحدودة لهذه المقالة سأقوم فقط بعرض الموضوعات الكبرى في الفلسفة الأوروبية من خلال تطورها. المسائل التي سيصار للتطرق إليها هي المعرفة، الحقيقة المعرفية، الأنطولوجيا والميتافيزيقا، علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق، المنطق وفلسفة اللغة، الدين والثقافة والتطور الاجتماعي وتطور العلم. سأعمد إلى خيار ذاتي للموضوعات والكتاب لا سيما من كان له وزنه في التأثير في التاريخ.

أسئلة البدايات

واصلت الفلسفة اليونانية تأويلات العالم الأسطورية، إلا أنها حملت المزيد من العناصر العقلانية في تفسير العالم إلى النقاش. استندت في ذلك إلى معارف الشرق القديم (مصر، بابل، فارس) وعمدت إلى تطويرها. وإذا كان النظر في تأويلات العالم الأسطورية مركّزاً على قوى خفية (كائنات روحية، آلهة، شياطين) فإن الفلسفة المبتدئة ركّزت أكثر على معطيات العالم الواقعية وعلى الحياة.

هكذا طرح الفلاسفة الطبيعيون من إيونية السؤال حول «المادة الأولى» المادة التي يمكن أن تتكون منها كل الأشياء وكل الكائنات الحية. قد تكون هذه قد تكونت من الماء ولم تولد من أي أم أولى إلهية.

Twitter: @abdulllah1994

تتكـون كثـرة الأشـياء عن وحـدة أولية وتظل علـى ارتباط بهـا (طاليس). بـل قـد تكـون المـادة (apeiron) اللامحـدودة وغيـر الخاضعـة للتحديد هـي التـي تكونـت عنهـا كثـرة الأشـياء. إن العالـم كلـه ربمـا كان انفصالاً (apokrisis) منـذ الأزل عـن بذرة البـرودة والحرارة، وفي النهاية سـيعود مجدداً إلى مادته الأولى (اناكسـيمندر). بل ربما الهواء هو المادة الأولى، ومنه تكوّن كل شـيء وإليه سـتعود الأشـياء في ما بعد: إذ إن الهواء هو قوة حياتنا وهو يحيط بالأرض كلها (اناكسيماتس)[1].

ويسـبب اطلاعهـا علـى عقائـد الكهـان المصريـيـن رأت المدرسـة الفيثاغوريـة أن العالـم بأكمله قد انتظم تبعاً لعلاقات الأعـداد في ما بينها. إذ إن العـدد هو جوهر الحقيقة. هنا يصـار للتمييز بين الحقيقة المفكَّر فيها (الجوهـر) والحقيقـة المُدركـة بالحـس (المظهـر). وعبر تجربـة الأوتار المهـزوزة توصل طـلاب الحقيقة هؤلاء إلى قناعة مفادهـا أن الكون كله، لا الألحان وحسـب، وعالم الإنسـان قـد انتظم بموجب الأعـداد. ونحن نتعـرف إلى تأويل الوجود الإنسـاني الأسـطوري من خـلال نظرية النفس عند هذه المدرسة، إذ ساد الاعتقاد أن ثمة قوة نفسية (Psyche) هي أسيرة الجسـد. وسـتحيا قوة النفس هذه بعد موت الجسـد مرة جديدة في جسـد جديـد. والآن، لا بـد لقـوة النفس هـذه أن تطهـر ذاتها من الخطيئـة باتباع السلوك الأخلاقي[2].

حاول هيراقيطس من إفســس الوصول إلى تأويل موحّد للعالم، وقد وصـل إلـى قناعة تقول إن كل الأشـياء والأجسـاد تخضع لسـيرورة دائمة من التغير. وقد رمز إلى هذه السـيرورة من خلال الماء الجاري. فالأشـياء جميعهـا وكل الموضوعـات هي مظاهر عن أكثر العناصـر الأربعة الأولى حيـاة، وهذا العنصر هو النار تحديداً. فمن النار يتكوّن الهواء، ومن الهواء يتكـوّن التـراب، ومن التراب يأتـي الماء. يتحوّل النار في كل شـيء، وفي نهاية زمن العالم ستتحوّل كل الأشياء والموضوعات مجدداً إلى نار.

تؤثـر القوى المتضـادة في الكون وفـي عالم الحياة، كمـا تدفع هذه

Twitter: @abdulllah1994

القوى بسيرورة التحول قدماً. في النار نتعرف إلى الأمور الحتمية وإلى نصيب العقل الإنساني، الذي يدبر سيرورة الكون. ثمة نظام عالمي أزلي (logos) يدبر الكون والفساد. ونحن ندرك جوهر سيرورة العالم عبر نظر عقلنا، لا عبر التجربة الأمبيرية. بواسطة عقلنا نتمكن من إدراك جوهر الحقيقة، ذلك أن لقوة النفس نصيبها من عقل العالم الأزلي. وعقلنا كناية عن نار فردية حية. ومن نظام الطبيعة نتعرف بواسطة العقل إلى القواعد والمعايير التي تساعدنا في السلوك الصحيح. إن نظام العالم هذا نظام إلهي، وبالإمكان ربط نظام العالم هذا مع الإله زفس. كذلك نجد عند هيراقليطس أيضاً أفكاراً مصرية وفارسية وهندية[3].

كذلك أبدى كزانوفان الكولوفاني آراء نقدية بما هو إلهي، وقد أبدى قناعته أنه ليس بإمكاننا تقديم علم أكيد حول الآلهة وحول الطبيعة. ونحن في أساطيرنا نقوم بنسبة صفاتنا البشرية إلى الآلهة. مع ذلك نجد بين الكائنات الإلهية المتعددة واحداً يكون الأكبر، وهذا الإله الأكبر لا يشبه الإنسان لا في أفكاره ولا في صورته. ذلك أن هذا الإله ثابت وليس مخلوقاً، وبعقله يعرف كل شيء ويحرك الكون كله. تتكون الأشياء والموضوعات كلها من تراب وماء. نحن نراقب الهواء والمطر والكواكب، إلا أننا لا نملك علماً أكيداً بخصوص الطبيعة، ولا نملك حولها إلا الظنون (doxai). نحن هنا إزاء موقف شكلي من المعرفة، إذ لا نستطيع أن نكون علماً أكيداً لا حول الطبيعة ولا حول الآلهة[4].

يعتبر برمانيدس الايلي مؤسس الأنطولوجيا والماورائيات، إذ ميّز بوضوح بين وجود الأشياء الحق وبين مظاهرها المتعددة. وقد نسب إلى الموجود الأوحد صفات إلهية، ففيه لا نجد صيرورة ولا تغيراً ولا كثرة. وبنظرة ملؤها النشوة يرى الفيلسوف أنه تلقى الحكمة من إحدى الآلهات، وقد تعلم منها معنى الحقيقة. وقد لخص ذلك بقوله إن الموجود موجود وإن اللاموجود غير موجود. والموجود الحق غير مخلوق ولا يزول، وهو لا يخضع للحركة ولا يخضع للزمان، وله شكل الكرة الكامل، ويجب

Twitter: @abdulllah1994

أن يتحـدد بطريقة كاملة. ونحن لا نسـتطيع أن نحيط بهـذا الموجود الحق إلا بواسـطة الفكر المحض، أما الأشـياء الزائلـة، أي الظواهر فبإمكاننا أن ندركها في ذاتنا.

لا نملـك معرفة عن الأشـياء المتعـددة، أو الظواهـر إلا الظنون، أما عـن الموجود الحق فبإمكاننا أن نتوصل إلى علم يقين. وهذا العلم الأكيد يصله الفيلسوف عبر تجربة النشوة، وبذلك تتجذر الماورائيات مباشرة في التفسـير الأسـطوري للعالم. بعبارة أخرى، توصل الماورائيات الأسطورة إلـى مسـتوى أعلى مـن اللغة. أراد زينـون الايلي عبر براهيـن منطقية ومن خـلال الأفـكار الرياضية أن يبرهـن أن كل تجاربنا الأمبيريـة وكل معارفنا هـي تجـارب ومعارف خادعة. والمعرفـة اليقينية نتوصـل إليها عن موجد لا يكـون محدوداً ولا يمكن أن يتخذ شـكل الكـرة. إن الواقع الحق الذي نسـتطيع الإحاطة به بواسـطة العقل المحض هو وحدة لا أجزاء فيها، ولا تغيـر ولا حركـة ولا بداية ولا نهاية. طبع هذا التصـور الفكري ومنذ آلاف السنين الميتافيزيقا الأوروبية بطابعه[5].

حـاول فلاسـفة طبيعيـون لاحقـاً إيجاد طريق وسـط بيـن نموذجي تفكيـر كل مـن بارمينـدس وهيراقليطـس. هكـذا اعتبـر أمبديكلـوس في قصيدة له بعنوان «حول الطبيعة» أن ثمة جزيئات أولية تضاف إلى أشـكال وأشـياء محـددة. تتحرك هـذه الجزيئـات المادية عبـر قـوى لامرئية تقوم علـى الحب والكراهيـة. تؤثر هاتان القوتان الأساسـيتان، قوة الحب وقوة الكـره فـي الكون ولا تصلان إطلاقاً إلى حالة تـوازن. صحيـح أننا نجد في مراحـل زمنيـة معينة سـيطرة لقوى الجـذب والحب، وهذه تكـون أوقات سـلام بالنسـبة للبشـر. ولكننا نجـد بالمقابـل مراحل زمنية أخرى يسـيطر فيها الكره والطرد، وهذه تكون بالنسـبة للإنسـان أزمنـة حروب وكراهية. يتكـون العالـم وكذلـك الكـون مـن مزيـج مـن العناصر الأربعـة، وهـي تحديداً النار والتراب والهواء والماء.

إلا أن أمبديكلـوس يتحـدث في «نشـيد الطهارة» عـن كائن روحي،

Twitter: @abdulllah1994

طـرد مـن موطنه الإلهي وأبعد إلى عالم الأشـياء. هـذا الكائن الروحي هو النفس الإنسـانية التي تسـكن الجسـد منتظرة تحررهـا او خلاصها. تمهد النفس لذاتها هذا التحرر بالتدرج في الحياة الأخلاقية وعبر طقوس التطهر وتقديـم الأضاحي للآلهـة الحامية. تولد كل نفس في أجسـاد متعددة إلى أن نتمكـن من خـلال حياة فاضلة أن ترتقي إلى شـكل حياة أعلى وإلى أن تعود مجدداً إلى العالم السماوي. والنفوس التي حصلت الخلاص تصبح بمثابـة نصير إلـى الآلهة وهي الكائنات الأقوى والأكبر التي لا يمسّـها ألم علـى الإطلاق. يبدو أن الفيلسـوف قد مال هنا إلـى صورة عالم أقرب إلى التصـوّف، وهو صـورة طبعتها الفيثاغوريـة والأورفية بطابعهـا. واللافت للنظر هنا أن أمبديكلوس قد قال في آن واحد بنظرية نفس صوفية وبصورة للعالـم تقتـرب من العلـوم الطبيعية، إذ لـم يجـد تناقضاً بين صـورة العالم التجريبية وبين التصوف[6].

كذلـك اتبـع أناكسـاغوراس، وهو مـن كلازوماناي، تأويـلاً طبيعياً للعالـم ولم يرَ في الأفلاك أي كائن إلهي. بل إن الأجسـاد السـماوية برأيه هـي مـن نوع مشـابه لـلأرض، وحتى القمـر ليس أكثـر كمالاً مـن أرضنا. وبسـبب أخـذه بهـذه الآراء تـم إبعـاده، إذ إن عقيدتـه هذه تخالـف عقيدة الكهنـة، حتـى لـو قلنا إن الأشـياء والأجسـام تتغير باسـتمرار عبـر الكون والفسـاد، فإنه يجب علينا افتراض حقيقة ثابتة خلف ذلك كله. هكذا يتغير ترتيب العناصر الأربعة، إلا أن هذه المواد الأولية موجودة في كل الأشـياء والأجسـام. يصار إلى تحريك هـذه الجزئيات الماديـة المكونة من خلال قـوة العقـل اللامرئيـة (Nous). إلا أن هـذا العقل نفسـه لا يخلو من صفة مادية، لكنها مادة من نوع أكثر نقاوة ورهافة. وهو ينظم كل شيء في العالم وهو يعرف كل ما يحدث. ثم إن هذا العقل هو القوة المحركة الأولى التي تغيـر كل ما هو مكون من مادة، وإليه تنسـب الصفـات الإلهية. تطالعنا هنا أيضاً الخلفيات الأسطورية في تفسير العالـم[7].

طـوّر كل مـن لوكيبـوس وديموقريطس نظريـة ذريّة لتفسـير العالم.

Twitter: @abdulllah1994

وهـي نظرية أريد لهـا أن تكون نقيض التفسـير الماورائي. وقـد انطلقا من كثـرة الموجـودات التي لا تتغير ولا تفنى في العالـم، والتي لا تقبل تجزئة بعـد. هـذه الوحـدات (الذرات) هـي وحـدات متحركة ولها شـكل وثقل وحجـم وكثافـة؟ وهـي أيضـاً موجـودات حاملة وتتسـاقط علـى الأرض وبذلـك تصطدم ببعضها بعضـاً محدثة حركة عاطفية. وفـي هذه العاصفة الأولى تتشـكل الأجسـام السـماوية والعديـد من الأجسـاد على الأرض. تتكون الحركة من ثقل الجزيئات المكونة من مواد، ومن خلال ضغط هذه الجزيئات وجذبها تتكون كافة الحركات في العالم الكبير وفي عالم الحياة الأصغر.

كذلك تتكون نفس الإنسان من جزيئات مادية خفيفة. وبما أن النفس مركبة فهي ليسـت خالـدة، بل إن هذه الجزيئات تتحلل بعد وفاة الجسـد. تعتبر النظرية الذرية هذه بناءً ميتافيزيقياً، فهي ليسـت نتيجة معرفة تجريبية. إذ هـي أرادت أن توضح الكون والفسـاد في الكـون بطريقة ميكانيكية. أما السـلوك الأخلاقي فيعود أمـر تدبيره لوضعية التنفس الجيـدة، وهذا يعني غياب القلق والشعور بالراحة وباللذة. بإمكان النفس أن تبلغ حالة السعادة هذه من خلال التفكير العقلاني والسلوك العقلاني، ويتم ذلك بالتوافق مع الطبيعة ككل ومع أقراننا البشر(8).

تعاليم السفسطائيين والمدارس السقراطية

غيّر هؤلاء المفكرون اتجاه النظر في فلسفتهم، لقد نظروا إلى الحياة وإلـى العيش المشـترك مع الآخريـن، لا إلى الطبيعة أو إلـى الكون. نتيجة ذلك تفكروا في اللغة الإنسانية، وفن الشعر وفن الخطابة والموسيقى وفن التعليـم والتربية وعلم الأخلاق وفن الشـفاء. ظهـروا بوصفهم من معلمي الحكمـة وأسـدوا إلـى الناس الذين هـم بينهم علمـاً أمبيريـاً وطريقة حياة أخلاقيـة، وغالباً مـا تقاضوا أموالاً لقـاء ذلك. وفي بعض المـدن اليونانية شـكلوا السـلطة بتقدير البنـى الديموقراطية. فبالنظر إلى المـدن المختلفة عرف هؤلاء المعلمون أن القوانين، وقواعد الحياة وأشـكالها وتفسـيرات

Twitter: @abdulllah1994

الوجود تختلف من مدينة لأخرى وهي تتغير باستمرار. فلا يمكن الحديث عن حقائق مطلقة أو عن قوانين أزلية، وفي الجدالات النقدية جعل آراء الناس وقيمهم نسبية كلياً.

على الفلسفة أن تكون نافعة من الناحية العملية في الحياة، ويجب أن تكون معرفة هذه المنافع متاحة للجميع. هكذا ينسب إلى بروتاغوراس أنه قال إننا نحن الناس مقياس كل شيء، الموجودات وغير الموجودات. فالآلهة لا يضعون معايير لمعرفتنا ولا لتصرفاتنا، كما يقول رواة الأساطير. ترتبط معرفتنا بالأشياء بردّة فعلنا عليها وعلى الموضوعات الأخرى. ولذلك تعتبر أحكامنا صحيحة، لأنها تفصح عن رأي (doxa) عام حول الأشياء. نحن هنا بإزاء شكل مبكر يتعلق بنظرية الإجماع حول الحقيقة. فمعرفتنا بالطبيعة ترتبط مباشرة بمعرفتنا بالذات العارفة، ولا وجود لمعرفة موضوعية. ونحن البشر نحيا بوصفنا كائنات ناقصة، إذ ينقصنا العديد من ملكات الحيوانات. ولذلك وهبتنا الآلهة إدراك معنى الحياة الاجتماعية ومعنى الحق. وبذلك بات متاحاً لنا تشكيل جماعات وأن نعيش معاً بسلام[9].

إن الحق والقوانين في المدينة ليس عطية الطبيعة، بل إنها تستند إلى توافقنا وسط المجموعات. فنحن ليس بمقدورنا أن نقرر وجود الآلهة أو عدم وجودها، فحياتنا قصيرة ولا تسمح بذلك.

كذلك قدم غورجياس صيغة لرفضه الماورائيات. إذ أبدى قناعته كالتالي: إذا كان الموجود موجوداً فنحن لا قدرة لنا على معرفته، وبدل أن نتفكر في الوجود فمن الأجدى لنا والأنفع أن نتفكر في أمور الحياة العملية. وهكذا أبدى بروديكوس قناعته بعدم وجود أي كائن إلهي وأن أنفسنا تنحل بعد موت الجسد. فإذا كان الأمر كذلك فبإمكاننا التخلي عن القلق من عقاب الآلهة ومن الموت. وبطبيعتها لا تعتبر أشياء العالم الخارجي لا جيدة ولا سيئة، باستعمالنا لها فقط تصبح هذه جيدة أو سيئة.

Twitter: @abdulllah1994

بخصوص مسائل علم الأخلاق والقانون قال السفسطائيون وإن جزئياً بمواقف طبيعية، إلا أنهم اتبعوا أيضاً، وبشكل جزئي مبادئ إيجابية. هكذا ينسب إلى كاليكلاس قوله إن الأقوياء بطبيعتهم هم الأكثر ميلاً للتملك من الضعفاء. كذلك قال كريتياس إن المشرّع العاقل هو الذي قال بالخوف تجاه الآلهة، حتى يلتزم الناس جميعاً باتباع قوانين المدينة. ذلك أن الآلهة يرون أيضاً ما لا يراه الحراس. الناس متساوون بطبيعتهم، فلا سادة ولا عبيد. فالجميع يتنفسون الهواء نفسه (أنطيفون). وبالتالي فإن الناس جميعاً أقرباء بعض من حيث التكون فهم مواطنو «مملكة الطبيعة» الواحدة (هيباس). لذلك تقع على الفيلسوف مهمة تغيير قوانين المدينة إذا كانت هذه تخالف قوانين الطبيعة الإنسانية. ذلك أن الله قد خلق الناس جميعاً أحراراً، فلا أحد خلق عبداً بطبيعته (الكيداماس). نحن البشر، نحن وحدنا مسؤولون عن الظلم الذي يقع في مدننا، والآلهة لا يمكنهم أبداً رؤية ما نقوم به (تراسيماخوس).

كذلك أبدى السفسطائيون آراء مختلفة حول نشأة الدول المدن. بعضهم قال إن الطبيعة قد هيأت للناس تكوين جماعات وإعلان قواعد اجتماعية، حتى يتاح لهم العيش معاً بسلام. فيما قال آخرون (ليكوفرون مثلاً) إن النظام القانوني في المدينة كان نتيجة عقود مسبقة بين السكان. على العموم أبدى السفسطائيون نقداً تجاه النظام الاجتماعي التراتبي والجامد، وبذلك يعتبرون من المفكرين الرواد الذين دعوا إلى حقوق الإنسان بشكل عام. إذ يعتبرون أن الناس بطبيعتهم هم من الرتبة نفسها ولهم القيمة نفسها. اعترفوا بنسبية معارفنا وبقابلية قواعدنا الأخلاقية وقوانين مدننا على التغير. كذلك تخضع تصوراتنا للآلهة وللطقوس الدينية للتغير. يعتبر السفسطائيون رواد فلسفة نقدية وتنويرية تنوعية. لذلك نتحدث نحن اليوم عن زمن تنوير قديم، أي عن تنوير يوناني(10).

يسجل تأثير سقراط فصلاً جديداً في الفلسفة. بداية كان مقرباً إلى المدرسة السفسطائية، إلا أنه تجاوزها لاحقاً بما قدم من فكر خاص

Twitter: @abdulllah1994

بـه. وبمـا أنه لـم يترك كتابات خاصة به، تجد أنفسـنا في عـرض آرائه عالة علـى مؤلفيـن آخرين. إذ روى كل من أكسـنوفون وأفلاطـون عن عقيدته، التي اسـتمرت لاحقـاً في تعاليم المـدارس الكلبية وسـواها. بوجه الطغاة قـال سـقراط بأفكار ديموقراطيـة، وبشـأن تربيـة الشـبيبة رفـض المثليـة الجنسـية ولواطـة الغلمـان. وقد أثـار معاصريه بما طرح من أسـئلة حادة، بهـدف حثهـم للتفكر باسـتقلالية وبتميـز. وعلى من يمارس السياسـة في المدينة أن يكون قد تميّز بعلمه وقدرته[11].

صور أريسـتوفان سـقراط سفسـطائياً، فـي حين حـاول أفلاطون أن يجعـل منـه خصماً لهذه المدرسـة. لقد أراد إرسـاء أهـداف التربية والقيم الأخلاقية بطريقة عقلية، إذ إن الإيمان بالآلهة لا يكفي لإرسـائها. بواسطة ما نتوصل إليه من آراء عقلية مختلفة نستطيع أن نعرف قيم الحياة والحقائق الدائمة، وهناك تجد نسبية الفكر والقيم حدودها. في التعامل في الدولة لا يتعلق الأمر بالمنفعة فقط كما قال بذلك معظم السفسـطائيين، بل برجاحة العقل. فنحن في قراراتنا وفي تصرفاتنا نسعى دائماً إلى ما هو الأفضل لنا. ومن يتصرف بشـكل سـيّئ. فهو يتصرف نتيجة جهل أو خطأ. لذلك يجب أن يتعلم من يقترف شراً كيفية تعرفه إلى الخطأ وكيفية السعي إلى الخير.

لذلك تسـتند الفضيلة الأخلاقيـة إلى العلم باسـتمرار، وإذا ضاعفنا ذلـك سـيكون بمقدورنـا أن نتعرف بشـكل أفضـل وأن نقرر أيضاً بشـكل أخلاقـي أفضل. وهكـذا تعتبر الآراء التي نتخذها باسـتخدام العقل أرجح مـن المعـارف التي تـدرك بالحواس. إلا أننـا بحاجة إلـى مفاهيم واضحة مـن جهة اللغة حتى يتاح لنا الوصول إلى العلم الصحيح. وبدل أن نسـتند إلـى الآلهة علينا، أن نسـتمع إلى الصـوت الداخلي فينا، الـذي يقودنا إلى القرارات وإلى الأعمال الصالحة.

تُعتبـر الفضيلـة شـأناً عامـاً، ويجـب أن ينظـر إليهـا علـى ضـوء العقـل. وبالتالـي بالإمـكان تعلـم الفضيلـة بواسـطة الفلسـفة، التـي يمكنهـا وحدهـا أن تسـهم بحيـاة سـعيدة وجيدة داخـل الجماعـة. لذلك

Twitter: @abdulllah1994

وباستمرار كانت الفلسفة مفيدة من الناحية العملية، لأنها تبحث عن الخير والحق بشكل مستقل[12].

ثم إن فلسفة سقراط قد وجدت لها من يتابعها في بعض المدارس الفلسفية اليونانية القديمة. ومنها المدرسة الكلبية، التي يبحث أتباعها عن الخير وعن الحياة السعيدة. ومثل هذه الحياة برأيهم يجب أن تتحدد ذاتياً، باستقلالية تامة عن الأحوال الخارجية وعن أحوال المشاعر الداخلية. يعتبر أنتيستانيس الفضيلة الأخلاقية هدفاً ذاتياً، على كل إنسان عاقل البحث عنها. ذلك أن الفضيلة توصلنا إلى حياة سليمة وسعيدة وسط الجماعة، في حين أن الشر والجريمة يؤديان إلى الويلات المتعددة. يسعى الإنسان الفاضل إلى القناعة ولا يترك نفسه تنقاد إلى انفعالاتها وغرائزها. تجاهل العديد من أنصار المدرسة الكلبية الاتفاقيات الاجتماعية في المدينة إذ أرادوا العيش ما أمكن في الطبيعة. فعيش حياة النسك والزهد يجب أن يساعد إخضاع المساعي الانفعالية والغرائز لرقابة العقل. شعر الكلبيون أنهم بمثابة مواطنين عالميين حيث اعتبروا الطبيعة الوطن المشترك لجميع الناس. لقد شعروا أنفسهم أقرباء مع الجميع من حيث إنهم بحثوا عن رباطة الجأش وعن المأمن في الطبيعة[13].

كان المعلم أريستوبوس تلميذاً لسقراط، وقد أسس مدرسة Kyrenaiker، وهي مدرسة سعت بدورها للوصول إلى الخير وإلى السعادة في الحياة عن طريق الفكر الصحيح. وقد رأى أنصارها في تجربة اللذة الحسية معيار السلوك الصحيح أو الخاطئ. إذ إن كل ما يضاعف اللذة فينا فهو ما نقوّمه باعتباره خيراً، أما ما يؤدي إلى مضاعفة الألم فنقوّمه شراً. ثم إنه بالإمكان أن نميّز بين اختبارات اللذة العليا (العقلية) والدنيا (الجسدية). وعلى العقل النقدي أن يقدر الشروط والفرضيات التي توصل إلى اختبار اللذة وأن يعرفها. إننا نتوق بحسب طبيعتنا إلى اللذة التي تستمر أو الطويلة الأمد، سواء بالمعنى الحسي أو العقلي. إلا أنه لا يجب على أي كان أن يكون عبداً سعيداً للذة، وعلى

Twitter: @abdulllah1994

كل منا أن يصل إلى قراراته بنفسه وبشكل مستقل. فالعقل المميّز يقودنا لنتذوق لذتنا باعتدال وأن نقدر مدتها. ينسب إلى المعلم هيجياس دعوته للانتحار حين لا يجد المرء ما يعيش له في حياته. وقد أطلق عليه خصومه اسم «الداعي إلى الموت»[14].

نموذج تفكير أفلاطون

ظهر أفلاطون مفكراً ميتافيزيقياً وخصماً للسفسطائيين، وقد كان بدوره أيضاً تلميذاً لسقراط. أراد أن يعمّق معرفتنا للحقيقة وأن يجعلها معرفة آمنة. لذلك افترض وجود مجال للموضوعات المثالية، «عالم المثل» الذي يتجاوز تجاربنا الحسية والذي لا يمكن الوصول إليه إلا بالتفكير العقلاني. يتلازم عالم المثل هذا، برأيه مع الوجود الدائم. وبالمقابل نجد عالم الأشياء والموضوعات وعالم الصيرورة. وكما هو الحال في نموذج العالم الأسطوري نعيش نحن في عالمين مختلفين، في عالم الأشياء المرئية وعالم الصيرورة، وفي عالم المثل غير المرئية، عالم الكينونة (الوجود). وبهذا التصور الفكري أبقى أفلاطون على الأسطورة في الفلسفة، أي في الماورائيات.

في نفسنا التي لا نراها (Psyche) نجد معرفة أولية بالحق الأبدي، وبالخير الأزلي وبالجمال الذي لا يخضع للتغير. وكل نفس بشرية هي برأيه جزء من النفس الكلية الشاملة، التي تربط عالم الوجود مع عالم الصيرورة. وكل نفس بشرية هي أسيرة جسد وتنتظر لتحرّر منه. وهي تتناسخ عبر أجساد متعددة وعبر تواريخ حياة متعددة إلى أن تتمكن من محو كافة ذنوبها. وبذلك يستعير أفلاطون تعاليم المدارس الفيثاغورية والأورفية حول تناسخ النفس. تأتي كل نفس بشرية من عالم الوجود العقلي وتقضي حياة طويلة في الحنين إلى موطنها في هذا العالم الأخير.

بوصفه مفكراً أرستقراطياً، لم يكن أفلاطون ديموقراطياً، إذ بحسب قناعته، على أكثر الناس حكمة فقط تولي الحكم في المدينة الدولة. فحين يحكم الفلاسفة، أو حين يتعلم الحكام الفلسفة، يعيش الناس جميعاً حياة

Twitter: @abdulllah1994

خيرة. فالحقيقة وقيم الحياة لا يمكن أن تكون نسبية أو قابلة للتغير كما علم السفسطائيون، بل يجب أن تكون معتبرة بإطلاق. وبعقلنا المحض نتعرف إلى المثل بوصفها أمراً عاماً وموضوعياً، وهي لا تخضع للفساد أو للصيرورة. بل هي تمثل الحقيقة الأخيرة والواقع الأخير. أما عالم الأشياء والموضوعات والأجساد فهو «نسخة» عن المثل (الأفكار) الأزلية. وهذه هي النماذج الأصلية لمعرفتنا، ولقيمنا ولسلوكنا أيضاً. تحتل فكرة الخير مكانة خاصة، وهي التي تدبر كامل حياتنا، والخير يقع فوق فكرة الحق والجمال وهي أقرب ما تكون إلى فكرة الألوهة. ونحن البشر لسنا إلا نسخاً عن عالم عقلي ونحن نرى كما لو كنّا في «كهف» صور الظلال فقط التي تنجم عن الحقيقة النهائية (أسطورة أهل الكهف). أما الأرفع من كل المثل، فهو الواحد، الإلهي والخير[15].

حين نعرف الأشياء في عالم الصيرورة، حينها تتذكر نفوسنا المثل التي شهدتها في عالم الوجود (حوار مينوس). عن عالم المثل فقط نستطيع اكتساب معرفة آمنة، أما عن عالم الأشياء فلا نبلغ إلا درجة الظن، (أو الرأي = Doxa). إن فكرة الجمال، برأيه هي التي تقود حياتنا وتستحثها. قياساً على النفس يتمتع الجسد بقيمة أدنى منها، إذ هو ليس إلا سجناً لها. وكل نفس إنسانية هي نفس خالدة وعليها أن تتوالد مجدداً في أدوار متعددة إلى أن يتسنى لها العودة مجدداً إلى عالم المثل الأزلي. تشكل كل نفس وحدة لا أجزاء فيها، لذلك لا يمكن لها أن تنحل أبداً، ولأنها تشارك في حياة عالم المثل الأزلي، فإنها لا يمكن أن تموت. تواجه النفس الإنسانية الحكم الإلهي، ولذلك فهي تتحمل مسؤولية قراراتها وأفعالها[16].

تحرك النفس الكلية (نفس العالم) وهي واحدة الكون والعالم كله، وتدبر الأفلاك في مسار دائري الشكل. يدين العالم بوجوده لخالق حكيم (Demiourgos)، وقد قام هذا الخالق بتنظيم المادة الموجودة بحسب نموذج الأفكار الأزلية، ومن ثم قام بإعطاء الكون الشكل

Twitter: @abdulllah1994

الكروي الكامل. ثم خلق المكان ليعطي الأشكال صورها. يعتبر العالم كله صورة عن مكون العالم ومنظمه، ولذلك يجب أن يكون العالم منقاداً للنفس الكلية. ولأن مهندس العالم الإلهي خير، فيجب أن يكون العالم بكليته خيراً. فكل ما فيه منظم تبعاً لقوانين العقل الأزلي، وبواسطة قوى النفس التي فينا نتشارك نحن البشر مع العقل الكلي. فكل ما هو عقلي جيد، لأنه يشارك في الفكرة الأزلية عن الخير الأسمى (حوار فيدون). لا نستطيع الإحاطة بصور العالم المحضة أو بصور الكون المحضة من خلال التجربة بل من خلال الفكر. هكذا أطلق أفلاطون صورة العالم المثالية الكلاسيكية، والتي يعطي بموجيها المثل الأزلية والحقائق العقلية مرتبة أعلى من مرتبة عالم الأشياء والموضوعات والأجساد. لا نستطيع نحن البشر قياس الأشياء، كما جاء في تعاليم السفسطائيين، بل إن المثل الأزلية هي المقياس. وبالتالي فإن معارف عقلنا وتقييماته ليست نسبية ولا زائلة، بل إن لها صلاحية موضوعية وأزلية. والخير الأخلاقي لا يتعلق بالمنفعة أو بالضرر، لا باللذة أو بالألم، ولا بالاتفاق أو بالاصطلاح، بل يتبع فكر الخير الأسمى الأزلي. بواسطة عقلنا القادر على التمييز نستطيع أن نعرف الخير والانتظام. وبالتالي تعتبر النفس البشرية حين تكون ملكاتها منتظمة بشكل جيد[17].

في كتاباته الأولى اعتقد أفلاطون أن الخير لا يعرف إلا بواسطة عقلنا. في كتاباته المتأخرة أقر بما يمكن للتجربة الحسية أن تلعبه من دور في ذلك. فالخير الأسمى برأيه هو نتيجة التوفيق الصحيح بين نظر العقل وتجربة اللذة المعتدلة. تقوم الدولة برأيه على أعمدة أخلاقية أربعة، وهي حكمة الحاكمين، وشجاعة الحراس واعتدال العاملين وعدالة كل السكان. ثمة تمييز فطري بين سادة وعبيد، إنها إرادة الآلهة. يجب أن تكون النساء والأطفال في الدولة مشتركين بين الرجال الأحرار، هكذا اعتقد أفلاطون بشكل بطريركي صارم. تنظم القوانين الحياة المشتركة في الدولة، إلا أنه لا بد من مراقبة سلوك الأفراد بكل دقة، ولا بد من معاقبة مقترفي السوء بشدة. وبهذا التصور أطلق أفلاطون نموذج الدولة التوتاليتارية

Twitter: @abdulllah1994

والاستبدادية، إنه يرتد بعيداً إلى ما وراء تصورات السفسطائيين. أدخل الأسطورة إلى الماورائيات وأصبح المفكر الرائد لكل تفسيرات العالم المثالية المتأخرة[18].

تفسير أرسطو للعالم

اتبع أرسطو وهو تلميذ أفلاطون جزئياً ميزات معلمه، بدأ تعليم الحكمة في المدرسة الخاصة به (المشائية). كما أنه كان مقتنعاً بأن للحقيقة ولفكرنا العقلاني البنية نفسها. إن الكلي هو مضمون العلم الحق، فالكلي هو جوهر الحقيقة وهو يشكل صورة الشيء المدرك. والبنى الرياضية التي نعرفها لا تتبع أية أفكار أزلية، بل هي نتيجة تجريداتنا للأمور التي نراقبها. وبالتالي فإن جوهر الحقيقة لا يمكن أن يتكون من علاقات رياضية، بل عبر مقولات الفكر، مقولة الجوهر والصفة، والعلاقة والعلة. فإذا أرادت معارفنا أن تحيط بالكلي فيجب أن يكون ذلك من دون تناقض.

يعتبر أرسطو أن الصيرورة هي باستمرار تحقيق لما هو ممكن. والكلي، أو الماهية التي تتحقق بالصيرورة هي موضوعات علمنا. حتى معارفنا عن العقل تحتاج أيضاً للإدراك كباعث عليها. وحتى نستطيع التصرف في الحياة بشكل صحيح علينا أن نعرف ما هو الصح أو الحق. ونتيجة ذلك يكتسب الفكر النظري مرتبة قيمية أعلى من المعرفة العلمية. في الفلسفة نعرف المبادئ العامة الخاصة بالحقيقة، ولذلك تعتبر أعلى رتبة من كل العلوم الأخرى. ترتبط المعرفة المحضة باستمرار بتجربة السعادة. ولأن نظام الحقيقة يصدر عن الله، فإن الفلسفة تقترب بذلك من الإلهي. إن قوى عقلنا وتفكيرنا هي قوى أبدية ولذلك فهي ذات صفة إلهية[19].

في نظام تراتب الطبيعة يُعتبر الأعلى باستمرار علة لما هو أدنى. وبالتالي تكتسب النفس في حياتنا مرتبة أعلى من مرتبة الجسد، إذ النفس وحدها هي التي تتمتع بقدرات عقلية وانفعالية. وحين يستطيع العقل أن

Twitter: @abdulllah1994

يقرر بشكل يتجاوز مساعينا الانفعالية، نصبح قادرين على معاينة السعادة الحقة. وبالتالي تعتبر الحياة التي تقودها المعرفة العقلية حياة سعيدة. تسهم الفلسفة هنا بشكل أساسي في مضاعفة السعادة في الحياة. في معرفتنا النظرية يعتبر الله الهدف الأسمى، إذ هو التفكير في ذاته، أو أنه التأمل الذاتي الأعلى. وهذا ما يجعل في الفلسفة أن يكون للقول على الله المرتبة الأسمى، فمعرفة الله هي الصورة الأعلى للنظرية. في معرفتنا للعقل نتوافق مع الله أو مع الطبيعة التي هي بتدبير إلهي، وبذلك نحصل السعادة الأقصى. ولذلك يعتبر العقل والطبيعة إلهيين، ذلك أنهما يرتبطان بالإلهي ولذلك فهما يتفقان من حيث صورتهما[20].

تتعامل الفلسفة الأولى مع الوجود الأسمى، وهذا ما يمكن أن يتحدد بالكم والكيف وبالعلاقة. تتعلق الأشياء العينية بالكلي، والكلي هو الشكل المشترك بين موجودات من نوع واحد. نحصل على هذا الشكل الكلي عبر التجريد من الموجودات المفردة التي ندركها حسياً. ينطبق على الأشياء الموجودة أن لا تكون موجودة ولا موجودة في وقت واحد. تتكون الأشياء الموجودة بتأثير العلل الأربع، وهي بالتحديد العلة الفاعلة، العلة الصورية، العلة المادية، والعلة الغائية. يتبع كل موجود وكل كائنات الحياة كمالاً داخلياً (entelechia).

وبذلك يمكن نسبة الطبيعة بأكملها إلى الله، باعتباره العلة الغائية الأسمى. وبذلك تتبع الموجودات الفردية، وكل الأشياء والكائنات الحية مخططاً إلهياً. ثم إنه لا بد لنا أن نميّز في الواقع بين الإمكان والتحقق الفعلي.

المفهوم الأسمى في الفلسفة الأولى هو المفهوم الإلهي أو الله (ho theos)، الذي يجب أن يفهم كفكر محض في ذاته. ولا يعنى بذلك أي إله شخصي أو مشابه للإنسان، بل إن الإلهي يجب تصوره بوصفه تأملاً ذاتياً أزلياً ونظراً محضاً إلى الذات. في نظام القيم الميتافيزيقية يشكل الإلهي القيمة الأعلى من جميع القيم، فهو الأصل غير المتحرك

Twitter: @abdulllah1994

لـكل حركة تحدث في الكون. وإلى جوهر الألوهـة ينتمي التحقق الذاتي الكامـل. وبما أن الألوهة صورة محضـة فهي منفصلة بذلك عن كل ما هو مادي، إنها فكر محـض، وفكرها هو بذاته مضمونها. والألوهة هي النقطة الأسمى في النظام التراتبي لكل ماهية، فهي تتأمل ذاتها ولا أي شيء آخر. وبوصفها صورة خالصة وتحققاً ذاتياً لا مادة له فهي تحرك كل ما نجده في الكون الأكبر وفي عالم الإنسان الأصغر. الفلسفة الأولى بالنسبة لأرسطو هي عبارة عن لاهوت فلسفي[21].

فـي الطبيعـة تتراتـب الموجـودات كلهـا تبعـاً للغايـة، إذ إن اللـه وكذلـك الطبيعـة لا يفعـلان شـيئاً من دون طائـل أو صدفة. يقسـم الكون إلى عدد من السـماوات وفي السـماء القصوى يقع تأثير المحرك الإلهي. وهـو يؤثر بواسـطة الكائنـات الروحية علـى الأفلاك وعلينا نحـن الناس. فـي السـماوات التـي تلـي القمـر نجـد حركـة ذات شـكل دائـري، وفـي المجـالات تحت فلك القمر نجد مسـارات خطية. حتى النفس الإنسـانية هـي جـزء مـن الطبيعة، فهـي تصـور وتشـكل الأجسـاد الإنسـانية. وفيها نجـد قوى ثلاث، وتحديداً القـوة النباتية وهي قوة النمـو والقوة الحيوانية الخاصـة بالشـعور والقـوة المعرفيـة الخاصـة بالتفكيـر. كل الكائنـات العضويـة، والنباتـات والحيوانـات هـي كائنـات تشـكلت من قـوى نفس غيـر مرئيـة، أما قوة النفـس المعرفية فلا تكـون فاعلة إلا فينا نحن البشـر. إننـا نعرف عالمنا الخارجي لأن الأشـياء والموضوعـات تؤثر في أعضائنا وهي تثير بذلك «الانطباعات» في نفوسنا.

هكـذا نتعرف إلى العالم الخارجي عبر إدراكنا التجريبي وعبر فكرنا العقلاني. بين الملكتين تتوسـط قوة التصور، المخيلـة. وبالنتيجة فإن كل معـارف الطبيعـة تبدأ مع التجربة الحسـية، ثم تنتقل بعد ذلك إلى التفسـير العقلاني. في ما يتعلق بخلود النفس، نجد أن ذلك لا ينطبق إلا على الجزء العقلـي فيهـا. إن قوى النفس، النفـس النباتية والحيوانيـة تموت مع موت الجسـد، ولكن وبما أن العقل مبدأ فاعـل وهو على علاقة بالإلهي، فإنه لا يمكـن أن يموت. إذ إن عقل كل إنسـان، أو روحـه تذهب بعد الموت إلى

Twitter: @abdulllah1994

سماء الأفلاك، حيث تحيا حياة سعيدة تقوم على النظر والتأمل. في كتاباته المتأخرة اعتبر أرسطو النفس صورة للجسد، التي يمكن أن تنتهي بموت الجسد(22). وما هو خير معنوي إنما يقوم على سعادة العقل المتأمل، إلا أن السعادة الكاملة لا تكون إلا للإلهي وبنتيجة ذلك تعتبر الحياة في مجال العقل أو الروح شيئاً إلهياً. يساعدنا العقل لنعرف الفضائل وطرق السلوك وأن نتعلمها، لا سيما تلك الضرورية منها للحياة السعيدة. من زاوية صورية يمكن تحديد الخير باعتباره ما يصبو إليه كل كائن بطبيعته. من هنا لا يمكن استنتاج الخير الأخلاقي من المثل الأزلية، بل هو يستنتج بواسطة التجربة الأمبيرية. أما المظهر الثاني من الخير فهو يتمثل بالغاية من الحياة الإنسانية. إذ إن الإنسان طالما يسعى لقدرات عقلية، فهي تعود إليه بفضائل، وأما إذا كان يتبع الرغبات والمشاعر، فهو يكون قد جانب الفضائل الأخلاقية. إلى الفضائل الأولى تنتمي الصداقة والحكمة. أما الثانية فهي تقوم على الضرورة، وعلى الميول غير العقلية التي يجب سياستها بواسطة قوى العقل[23].

يمكن بلوغ الفضيلة بالمعنى الكامل حين نتعوّد على تحقيق الخير، هكذا يجب أن تطال العدالة التوزيعية في المدينة الناس جميعاً، وهذا ما ينطبق مع النظام الاجتماعي، أما العدالة التي تساوي بين الجميع فعليها أن تصحّح التوزيع غير العادل. وبما أننا بطبيعتنا كائنات اجتماعية، فإننا بحاجة لقواعد واضحة لنعيش معاً جماعات في المدينة. وهذا ما يجب على التطور الاجتماعي فرضه على كل مواطن. إن ذلك من واجبه الأساسي. بوصفها جماعة طبيعية فإن للدولة الحق أن تنظم الولادات. كما أن المفكر الأرستقراطي أرسطو قد اعتبر العبودية من وضع الطبيعة، وهنا نجده يتخلف عن تقييمات السفسطائيين المساواتية. لذلك قال النقاد والريبيون لاحقاً إنه بالإمكان للمرء أن يستخلص من الطبيعة التقييمات التي تناسب (بيرون الايلي).

يجب على الدولة الجيدة أن تحيط النظر بأن تمكن المواطنين الأحرار

Twitter: @abdulllah1994

من الرجال ليكون لهم الصوت النافذ. ولا صوت في نموذج الدولة هذا لا للنساء ولا لغير الأحرار. هنا كان أرسطو أيضاً مفكراً بطريركياً. تتكون هذه الدولة من طبقات والذين لا يملكون شيئاً يحرمون من الحقوق السياسية. تحتاج الدولة لعناصر أولغارشية وديموقراطية، ويجب أن يكون للطبقة الوسطى الوزن الأكبر، إذ هي التي تملك العدد الأكبر من القدرات. يجب أن لا يعتمد مبدأ الوسط بين طرفين في نظرية الأخلاق وحسب، بل يجب أن يكون له مكانه في الدولة أيضاً. انصب نظر أرسطو على الدولة الصغيرة فقط، ولا يمكن أن نحمل نموذجه على الدول الحديثة[24].

المدرسة الرواقية والأبيقورية

إبّان العصر الهيلليني أتيحت الفرصة لتبادل كثيف بين الثقافات اليونانية وعوالم الحياة السامية، التي وجدت أيضاً تعبيراً عنها في الفلسفة. ربما كان زينون الكريتي فينيقياً من قبرص، وقد أسس المدرسة الرواقية. وبحسب قناعة هذه المدرسة يعتبر العالم الإنساني والكون الكبير عالماً وكوناً منظمين بشكل عقلاني، فالعقل الكلي (logos) الأزلي يسود العالم في كل أرجائه. فهو يحدد الأحداث في الطبيعة في الأفلاك وفي العالم الإنساني. تبدأ المعرفة بالإدراك الناجم عن الحواس، والتي يجب أن تخضع بعد ذلك لحكم العقل. بعد ذلك نشكل المفاهيم المنظورة التي نربطها بإدراكاتنا. ولكننا نستخدم إلى جانب ذلك مفاهيم عامة، أعطيت لنا من طبيعتنا. وهذه هي في أساس تفكير أي إنسان تعبر عن حقائق عامة أو كلية.

المثال على المفهوم العام أو الكلي نجده في مفهومنا «لله» الموجود عند كل الناس وفي كل الأوقات. يتعلق الأمر إذاً بفكرة فطرية. المثال الثاني هو مثال الواجب الضروري الذي يجب أن يكون مناسباً لكل مواقف الحياة. ففي كل مكان من الطبيعة ومن الكون يسود قانون العالم الأزلي، وبالتالي فلا صدفة هناك ولا تعسف. يلعب هذا القانون العالمي دور قوة إلهية ودور نفس الكون (النفس الكلية)، مثل النار التي تقوى وتضعف.

Twitter: @abdulllah1994

وفي نار قانون العالم الأزلي تحترق كل العوالم القائمة، وبعد ذلك تقوم عوالم جديدة. بالإمكان أيضاً أن نطلق على نار العالم الأزلية هذه اسم الله أو زيوس، فهو يقدر كل شيء سلفاً، أي كل ما يحدث في العوالم المفردة. هذه النار، التي بمثابة لوغوس (عقل) هي أصل كل الأشياء والموضوعات والكائنات الحية، إنها أساس قانون العالم الأزلي[25].

ثم إننا نجد تأثير القانون العالمي الأزلي سواء في الكون الأكبر كما في العالم الإنساني وفي الفكر الإنساني. لذلك بالإمكان أن نستمد معارفنا وقيم حياتنا أيضاً من الطبيعة. بهذه الأفكار يعتبر الرواقيون من أوائل من فكر في الحق الطبيعي وفي الأخلاق الطبيعية. إلا أنهم تابعوا أيضاً بوضوح أفكار السفسطائيين. كل ما في العالم وما في الكون منظم لغاية معينة، أما الغاية النهائية فهي قانون العالم الأزلي. تعتبر النفس الإنسانية روحاً هيولانية، وهي ليست ماهية روحانية أو عقلانية خالصة. تكمن قدرتها النهائية في العقل الذي يدبر الحياة كلها. في كل الكائنات الحية نجد بذور العقل الأزلي، لذلك بإمكاننا أن نتبع ما يتميز به. يمكن للفلسفة، بل عليها أن تسهم في تمكين الناس جميعاً من الحياة حياة سعيدة.

من خلال العقل الذي يتشاركون فيه جميعاً، يعتبر الناس مواطني أرض وحيدة، وبطبيعتهم يتمتع الناس جميعاً بالقيمة نفسها. ولذلك لا نجد في مدرسة الحكمة تمييزاً في المرتبة بين رجال ونساء، بين اليونانيين وغير اليونانيين. وبهذا التقدير يعتبر الرواقيون مثل السفسطائيين من رواد الفكر القائل بالحقوق العامة للانسان، وقد رفضوا العبودية. يعرف الناس جميعاً الفضائل بواسطة قوى عقولهم السليمة، ولذلك بالإمكان تعلم كل الفضائل وتعليمها. بالإمكان استنتاج كل معايير السلوك الأخلاقي من معارف نحصل عليها بواسطة العقل. إذ عبر أقوالها الصحيحة حول الطبيعة الإنسانية نستطيع التعرّف إلى معايير سلوكنا الصحيح داخل المجموعة. وبالتالي فإن الخير الأسمى، الذي بالإمكان بلوغه، هو العيش بموجب الطبيعة[26].

Twitter: @abdulllah1994

إن مـن يعيـش بموجـب الطبيعـة، يسـتطيع أن يسـير ميولـه وغرائزه بطريقـة عقليـة. ومـن يـؤدي واجباتـه تجـاه جماعتـه بحسـب مقتضيات العقـل، فهـو يتبـع بذلـك قانـون الطبيعـة الكلي. وبمـا أن طبيعة الإنسـان جيدة، فإن باسـتطاعة أي إنسـان أن يتعلـم كيف يحيا حيـاة فاضلة. وتقوم الحيـاة السـعيدة على الاعتـدال في العواطـف، فلا بد إذاً من تحاشـي أي تطرّف. ومن لا يسـقط تبعاً لمشـاعره غير العقلانية هنـا أو هناك يقرب من العيش حياة سـعيدة. لذلك يجهد طالب الحكمـة ليجد الطمأنينة، فيعرف كيـف يقـوده قانـون العالـم الالهي. بهـذا التركيـب الداخلي يسـتطيع كل إنسـان أن يقـوى على كل قـدر، إذ إن الصحة أو المـرض، الفقر أو الغنى، الحيـاة أو المـوت، من الأمـور التي لا يعتد بهـا لحياة سـعيدة. أثرت هذه المدرسـة الفلسـفية علـى الثقافة القديمـة، كما أثرت لاحقاً على الفلسـفة الأخلاقية في العصر الحديث الأوروبي.

كذلك سعت المدرسة الأبيقورية لحياة سعيدة وفاضلة. على طالب الحكمـة أن يتحاشـى الانفعالات في الحياة اليوميـة، لذلك ينزوي طلاب الحكمة في حياتهم الخاصة. إن الصداقة مع المتعاطفين في ما بينهم كانت القيمة الأسـمى بالنسـبة لهم. إذ في هذا الوسط كان يمكن أن تُعاش الحياة بأسـعد ما يكون. في نظريتهم عـن الطبيعة تابعوا نمـوذج العالم الذي كما صوّره ديموقريطس، إذ اعتبروا أن الواقع يتكوّن من وحدات مادية صغيرة جداً (ذرّات). ثم إننا نعرف العالم الخارجي حين تتوافق إدراكاتنا الحسية. تتميّز هذه المدرسـة بقسـم كبير منهـا بهذا المعيار التجريبـي للحقيقة، إننا نتعرف بوضوح إلى نموذج عالم مادي[28].

علـى الفلسـفة أن تكـون فـي خدمـة الأهـداف العملية فـي الحياة، فالنظرية الخالصة لا فائدة تُرجى منها إطلاقاً. ومن الذرات والموضوعات تتسـرب صور صغيـرة (eidola) لتصل إلى أعضائنا الحسـية. وبذلك تبدأ سـيرورة المعرفـة، ومـن هـذه الصور نكـون في ما بعـد وبمسـاعدة عقلنا مفاهيمنا الكلية وتصوراتنا. آمن التصور نفسـه بكائنات إلهية تعيش وسـط

Twitter: @abdulllah1994

سعادة عالية وتهتم بشكل خاص بأقدار الناس. ولأن النفس الإنسانية تتكوّن من ذرّات لطيفة فهي تنحل بعد موت الجسد، ولذلك يجب على الإنسان أن لا يساوره أي قلق من عقاب إلهي. كذلك علينا أن لا نحس به. وبهذه الحجج أراد الأبيقوريون جعل طلابهم يتحاشون الخوف من الموت أو يتخلصون منه. في تقييماتنا الأخلاقية نسعى باستمرار لما هو لذة كاملة (hedone) ونتحاشى الألم الكامل. ولذلك يعتبر كل سلوك جيد من الناحية الأخلاقية إذ كان يغذي فينا تجربة اللذة، ويعتبر السلوك السيّئ أخلاقياً كل سلوك يتسبب لنا أو للآخرين بتجربة مؤلمة. ذلك أن كل كائن حي يسعى وبفطرته إلى اللذة وإلى تجنّب الألم. أما فن الفلسفة فيقوم على الجمع بين تجربة اللذة مع العقل، حتى يتسنى للمرء أن يعيش اللذة لأطول وقت ممكن. إذ لا بد باستمرار من تفضيل االلذة الدائمة على تجربة لذة قصيرة الأمد. تقوم سعادة الحياة على غياب االشعور بالتثاقل وعلى نقص الألم وعلى حفظ النفس على توازنها الداخلي.

يتوجّب على طلاب الحكمة عدم الانجرار وراء مشاعر متناقضة إلى هذه الجهة أو تلك، وعليهم البحث عن الاعتدال في ما يسعون إليه[29].

إن الإنسان الذي ينقاد لعقله لا يخشى إلهاً ولا شيطاناً، حتى الموت لا يجعله يفقد توازنه. بالنظر إلى قوانين الطبيعة نتعرف إلى قيمنا الأخلاقية وإلى أهداف حياتنا. وحتى نتمكن من العيش في لذة كاملة، نسعى لمعرفة الحق، الخير والجمال. وكل يوم يجب أن يُعاش بتقدير جيد. أما قوانين الدولة فلا يمكن أن تستقى من قوانين الطبيعة، إذ هي تستند إلى ما يتوافق عليه البشر. لقد أبرم الناس في ما بينهم عقداً يؤمن لهم الاستمرارية. ولأن الأمر كذلك، نجد أن الأنظمة القانونية تختلف من مدينة إلى أخرى، وهذا ما يجعلها نسبية أيضاً. وهي إلى ذلك ليست قوانين محبّبة كلياً، بل تتبع باستمرار ما يمكن تحمله. يجب على القوانين الاصطلاحية أن تكون نافعة للجماعة حتى تكتب لها المشروعية.

Twitter: @abdulllah1994

لذلك علينا العيش في جماعات تشكل دولاً، إذ إن في ذلك منفعة كبرى لحياتنا. كذلك لا بد لقانون الدولة أن يخدم ما يسعى إليه الناس من سعادة. انسحب الفلاسفة الأبيقوريون للعيش حياة خاصة، إذ لم يجدو في العصر الهيلليني أية فرصة لهم للانشغال في السياسة. وضع لوكرايتوس كاروس تفسيراً للعالم اعتبر بموجبه أن العالم المادي هو العالم الحقيقي فقط. ولا بد إذاً برأيه من تجاوز الاعتقاد بوجود آلهة أو شياطين، إذ لا وجود لهؤلاء البتة. أما خصوم الأبيقوريين، ولا سيما المسيحيين، فقد اعتبروهم ملحدين وأتباع مذهب يعيش على الملذات ولذلك حاربوهم وحرموهم. وفي القرن الرابع بعد الميلاد كانت هذه المدرسة بحكم المنتهية.

الريبيون والمدارس الأفلاطونية المحدثة

شكك الريبيون القدامى في ما إذا كان بالإمكان معرفة شيء ما معرفة يقينية. وقد سبق للسفسطائيين أيضاً أن سجلوا شكاً بقدراتنا على معرفة كاملة، هذا وقد قوي هذا الشك في العصر الهيللينستي. هكذا قال بيرون الايلي إننا لا نعرف من العالم الخارجي إلا ردة فعلنا الداخلية عليه، ولا نعرف العالم الخارجي نفسه أبداً. أما كيف انوجد هذا فعلاً، فهذا ما لا نستطيع أن نعرفه. ولذلك يجب علينا أن نتوقف عن إطلاق الأحكام (epoche). إذ إن المزاعم حول موضوع ما يمكن أن تقابل باستمرار بمزاعم مضادة. ولا نستطيع نحن أن نقرر ما هي الصحيحة منها. ولكن حتى يتم الوصول إلى طمأنينة النفس الداخلية، امتنع الريبيون عن إطلاق أي حكم، إذ إن كل شيء كان ممكناً بالنسبة لهم. لا يمكن إيجاد أي معيار يؤكد صوابية أقوالنا، ولذلك عاش الريبيون بشكل محافظ متبعين قواعد الحياة المنسجمة. وقد قاموا بذلك لأسباب ذرائعية.

قام الطبيب التجريبي ساكتوس (أمبيركوس) بتلخيص التعاليم الريبية في العديد من الكتب. وفي المدرسة الأفلاطونية، التي تعرف بالأكاديمية الوسطى (منذ أركازيلاوس) وفي الأكاديمية المبكرة (منذ

Twitter: @abdulllah1994

كاريناذس). انتشر الموقف الريبي لا سيما في ما يتعلق بمعرفة الحقيقة. هنا سادت قناعة بأنه لا يمكننا معرفة الحقيقة بيقين، بل ما نعرفه هو احتمال حقيقة، أو الحقيقة الممكنة. أما المعرفة اليقينية فقد تم التخلي عنها لصالح ما يعتبر حقيقة، أي للظن (doxa). صحيح أن بعض الأقوال قد تكون محتملة أكثر من أقوال أخرى، وهذه ما يمكن اتباعها في الحياة العملية. نتيجة ذلك بحثت المدارس الأفلاطونية عن طريق وسط بين الموقف الرواقي العقيدي والريبية الجذرية المتمثلة في مدرسة بيرون. إذ لا بد لنا في حياتنا العملية من أن نتخذ قراراً، هنا ولا نستطيع الامتناع عن إعطاء حكم. فقط في الأكاديمية الرابعة ومع أنطيوخس من عسقلان بدأ الارتداد للقول بمعرفة الحقيقة معرفة يقينية[31].

وفي الإسكندرية بدأت مدرسة أفلاطونية جديدة مع المعلم افلوطين، وتعرف هذه بالأفلاطونية المحدثة، (الأفلوطينية). هنا كان السؤال المطروح هو المتعلق بعلاقة العالم الأرضي بالعالم الإلهي وبكيفية تأثير عالم الوجود (الكينونة) بعالم الصيرورة. بواسطة الفكر ننظر إلى الإلهي بوصفه الواحد الأول (to hen)، الأول بين الكل، المطلق واللانهائي. هذا الواحد هو ما وراء العالم التجريبي والمادي، وهو السبب الأول لكل الأشياء وللعوالم، وهو يماهي الخير الأسمى والإلهي. ونحن البشر، وبواسطة قوة تفكيرنا نصل إلى معرفة مطلقة عن هذا الواحد الأول. إلا أن هذه القوة الإلهية قد بلغت درجة كبيرة جداً من الامتلاء بحيث إنها تفيض إلى بعد آخر. وعن هذا الفيض ينبثق العقل (Nous) وقوته فكر محض. عن الإلهي ينبثق العقل، وعن هذا تنبثق النفس الكلية (نفس العالم) وعن هذه النفس الكلية تنبثق نفوس الأفراد.

إلا أن هذا الانبثاق عن الواحد الأول لم يكن في زمن، بل هو سيرورة لا زمن لها. ونفس العالم، أو النفس الكلية هي نفس لا تقبل التجزئة، ولكن وبسبب قوة اكتمالها، أو امتلائها تفيض مجدداً لتوجد النفوس الجزئية في الناس والحيوانات. ولكن عن النفس الكلية تفيض

Twitter: @abdulllah1994

أيضاً قوى الأشياء المادية والمادة أيضاً، وهذه تشكل الأشياء والأجساد. إلا أنه على نفوس الإنسانية أن تنحدر إلى عالم الأجساد وأن تولد فيها. وبسبب الخطيئة يحكم على النفوس أن تحيا في الأجساد حتى تتمكن من التكفير عن ذنبها. تجد النفوس ذاتها أنها كما لو كانت في سجن وتشعر بحنين قوي إلى موطنها الأول في عالم العقل الذي أتت منه أصلاً.

يُعتبر النصيب من الضوء ومن الخير أكبر كلما كان الوجود قريباً إلى العالم الإلهي، وهذه تضعف عبر سيرورة الفيض وتصبح في أدنى مستوى لها في عالم الجسد. نتيجة ذلك تعتبر حياة الجسد أدنى قيمة، حيث تنقصها قوة الخير-الأسمى. الواحد الأول لا يعرف تغيراً حتى لو كان يفيض من سعة امتلائه. وعن النفس الكلية تفيض الطبيعة، وهي تدار بواسطة عقل العالم (logos) وفي الطبيعة تتواجد الأجساد والأشياء والموضوعات، وهي تنوجد بعيدة جداً وتحت العالم الإلهي، والمادة تكون أولاً من دون صورة ومن دون حجم ومن دون شكل، وهي تفتقر إلى الضوء والخير. إلا أنه وبمساعدة قوى النفس الكلية يتحول المادي إلى أجساد، إلا أنها أجساد وتفتقر أيضاً إلى صفة الضوء والخير. لا وجود فعلي للشر، إنه موجود فقط لانعدام وجود الخير.

لا نستطيع أن نتعرف إلى الواحد الأول بواسطة عقلنا، بل نحن نتأمله فقط من خلال تجربة النشوة الحسية. بذلك سلك أفلوطين طريق التصوّف والعلم الإلهي، وقد حوّل طلابه لا سيما جمبليخوس وبروكلوس الماورائيات أكثر فاكثر إلى علم كشفي[32]. استلهمت الفلسفة المسيحية نموذج التفكير الأفلوطيني وربطته بالعقيدة الدينية. أما فلسفة القرون الوسطى فقد أخذت بشكل أساسي بالموضوعات الدينية، ولن نتناولها بالدراسة هنا (راجع فصل الفلسفة المسيحية).

أفكار عصر النهضة

بدأ بعض المفكرين أتباع المذهب الإنساني منذ نهاية العصور الوسطى مجدداً اكتشاف فلسفة الرواقيين والأبيقوريين. كذلك توجه

Twitter: @abdulllah1994

بعضهم إلى أساطير الثقافة اليونانية التي اعتبروها أقرب إلى الحياة من العقيدة المسيحية. فالفلسفة السكولائية صارت بنظرهم فلسفة لا تفي بالمطلوب. ومع تأسس أكاديمية أفلاطونية في فلورنسا في القرن الخامس عشر صارت التعاليم الأفلاطونية أكثر ارتباطاً مع مظاهر جديدة من عالم الحياة. وفي هذه الفترة صاغ نيقولاس الكوزي وجهة نظر تقول إن معارفنا ليست نسخة عن العالم الخارجي، بل إن معارفنا هي وليدة نشاطات ذهننا، وبذلك فهي تنطوي على مركبات ذاتية. إن معرفتنا بالعالم الخارجي تحصل تبعاً لمعيار الأعداد، وهذه بدورها من استنباطات العقل الإنساني.

وكما توصلنا الرياضيات إلى معرفة اللانهائي المطلق، فإن حدود الرياضيات تحدد أيضاً خطوط حدود معرفتنا. ونحن ندرك أن الاشكال المتناقضة تتحول في اللانهاية إلى وحدة كبرى. لا نستطيع إطلاقاً أن نقيس اللانهائي بالنهائي أو أن نفهمه. حتى لو افترضنا أن كل القوى المتناقضة تتحول في الألوهية إلى وحدة أولية، فإننا لا نستطيع أن نعرف ماهية الألوهية بعقلنا المتناهي. إلا أنه بإمكاننا تفسير العالم والكون بوصفهما انبثاقاً عن اللانهائي. بإمكاننا أن نفترض أن الألوهة موجودة في كل شيء وأنها تحيط بكل شيء. ولكن حين نفكر أن الطبيعة هي انبثاق عن الألوهة، ويجب أن تتضمن كل ما هو نهائي.

بإمكاننا أن نميّز بين لا نهاية مطلقة، ولا نهاية نسبية، فيسوع المسيح هو بمثابة الانتقال من البعد النهائي إلى البعد اللانهائي. ولأن الكون يجب أن يكون لا نهائياً، فإنه لا معنى أبداً أن يصار للبحث عن نقطة وسط. فالأرض لم تعد منذ زمن قديم النقطة الوسط في الكون كما كان يعتقد أرسطو. ولا معنى أيضاً أن نميّز بين عالم فوق فلك القمر أو تحت فلك القمر. بهذه التصورات استطاع نيقولاس الكوزي أن يؤثر بقوة في التطورات الفلكية المتعلقة بصورة العالم[33].

وهو لم يعتبر الألوهية مجرد حقيقة بسيطة (actus purus) يجب أن

Twitter: @abdulllah1994

نفتـرض أنها تنطوي على إمكانية محضة. فهـي تجمع العقلي مع الممكن في وحـدة جديدة، وفيهـا يمكن أيضـاً تصـور الصيـرورة. وإذا كانت كل المتعارضـات والقوى المتضـادة قد كوّنت وحدة واحـدة فهذا يوجب أن تكون الألوهية قد جمعت الشر إلى جانب الخير، وهذه نقطة تطرقت إليها الصوفية أمثال جاكـوب بوهمى وبعض المفكرين المثاليين مثل فريدريك ف. شلنغ.

فـي هذا الوقـت قـدم جيوفانو بيكـو ديـلا ميرانـدولا صياغته حول «كرامـة الإنسـان» والهدف منهـا، كمـا رأى، الارتفاع إلى مستوى العالم الإلهي. كذلك توصل أرسـموس إلى قناعة أن حضارة الإنسـانية الجديدة لا بـد أن تبنـى على أساسـين، وهمـا بالتحديد الفلسـفة القديمـة وأخلاق العهـد الجديـد. إلا أن الإصلاحـي واللاهوتي مارتن لوثر قـد رفض هذه الأطروحة بشـكل قاطع، فبالنسـبة إليه تكفي التـوراة، (الكتاب المقدس) لتكون وحدها أسـاس الثقافة، وكانت نتيجة ذلـك احتدام الجدل ومعارك لاذعة حول الإيمان الديني الحق.

وفـي الوقت نفسـه حدث التحول المتواصل مـن العلم النظري إلى البحـث الدقيـق فـي علوم الطبيعـة. اعتبر جيوردانـو برونو الكـون كوناً لا نهائيـاً، وبالتالـي لا يمكن ان نجد كواكب ثابتة، لان كل شـيء يتحرك. في مـكان لا حـد له يجب ان نجد عدد لا حصر له مـن انظمة جزئية على نمط نظام كرتنا الارضية. والكون كله يتحرك بقوى عقلية، اي ان فيه نفس ذلك ان الالوهيـة التـي لا مجال لحدهـا انما تتحقق فيه. في جيشـانهم البطولي يتوالـى النـاس صـوب الجمـال ويشـعرون بذلك بسـعادة عميقـة. وحين نتفحص الطبيعة، نتعرف في الوقت نفسـه إلى الالوهية، اذ هي حاضرة في كل اجـزاء الطبيعـة. ثـم ان الكون اللامحـدود بما فيه من اجـزاء عوالم لا حصر لعددها هو نسخة عن الله الذي لا يدرك [34].

طرق التفكير في بداية العصر الحديث

علـى عتبـة عصـر الفلسـفة الحديـث نجد فرنسـيس بيكـون (توفي

Twitter: @abdulllah1994

1628 مـع أفكاره حـول المنهج في العلوم الحديثـة. إذ أظهر دلالة الخبرة والتجربة في البحث في الطبيعة. والرغبة التي تدفعنا لاكتساب العلوم هي رغبـة أعطانـا إياها اللـه، إلا أن البحث يجب أن يكون مستقلاً عن سلطة الدين. علاوة على ذلك لا بد لكل شكل من أشكال العلم أن يكون نافعاً مـن الناحية العملية بالنسـبة للحياة، ذلك أن كل اكتساب للعلم هو بمثابة نمو للسـلطة. ومن خلال استكشـاف الطبيعة نكتسب سلطة على القوى، وبإمكاننا أيضاً أن نحسّـن من شـروط حياتنا لا قيمة للتأملات والنظريات الصرفة بالنسـبة للجماعة. وعلينا بعـد الآن أن ننظر إلى الطبيعة نظرتنا إلى آلة، فهي لا مجال أن تكون مكان سكنٍ للقوى النفسية.

كمـا أن معارفنا تعكس باسـتمرار أشـكال الحقيقـة، إلا أنه لا بد من إزاحة العديد من الحواجز قبل أية معرفة. من هذه الحواجز يُشار إلى أربعة أصنـاف من الأحـكام الأولية (الأوهام) تتعلق بمواقـف الباحث وبميزته، تتعلق أيضاً بأشكال التواصل وبالتقاليد التي يستخدمها. الأوهام هذه هي: وهم الكهف، وهـم الجنس البشـري، وهـم السـاحة العامة (السوق) ووهـم المسـرح. على عقلنا أن يتوصل ما أمكـن ليعكس الحقيقة بصفاء. ولذلك لا يكفي اسـتخدام الاسـتنتاجات المنطقية المتأتية من التأملات الفلسـفية الاساسـية. فقط بالمراقبة والتجربة يمكـن تثبيت الطبيعة (natura fixata) ونحن نصـل بذلك إلى معارف أكيدة عنها. يجب بحث الترابطات التالية فـي الجزئيـات المادية، والعلـم الجديد بعـد الآن ليس الطبيعـة والحركة ومعارفنـا الجديدة حـول الطبيعة يجب أن يكون لها قيمـة أعلى من القيمة التي أعطيت للعقائد اللاهوتية القديمة[35].

أحـد أبـرز المفكريـن فـي الدولـة السـلطوية والمطلقـة كان نيقولا ماكيافيلـي (توفـي عـام 1527)، الذي رأى أن سياسـة الدولـة لا تتمثل في الخضوع للقواعد الأخلاقية المتعارف عليها. بل إن سياسة الأمير المطلق يجـب اعتبارهـا السياسـة التي تؤمـن لدولته أكبـر قدر مـن المنفعة. ولأن الأميـر يجـب أن لا يكون لـه أي قاضٍ أخلاقـي يكمن فوقه. فإن السياسـة

Twitter: @abdulllah1994

عنده تقوم على تقنية الحد الأقصى من الربح. يمكن إيضاح الحدث السياسي في الدولة استناداً إلى قانون السببية. ففي الدولة يسيطر الأقوياء على الضعفاء، فلهم بعد ذلك تحديد ما يجب من قواعد الأخلاق. يسعى الأمير للمنفعة السياسية، ويحتاج في ذلك للشجاعة والحظ وللقوة أيضاً وللعزم والطمع في الشهرة والمجد، إذ لا يمكن بناء دولة بالخضوع والزهد والتواضع[36].

في الجدل حول أنظمة القوانين الكنسية توصل بعض المفكرين لقناعة مفادها أنه لا يمكن استخلاص الأخلاق والقانون من النصوص الدينية فقط. بل يجب استخلاصها فقط من الطبيعة الإنسانية، ولأن الطبيعة هي ذاتها بالنسبة للناس جميعاً، فإنه من الممكن استخلاص قانون عام يطبق على الشعوب جميعها واستخلاص أخلاق ملزمة للناس جميعاً أيضاً (Jean Bodin). وبالتالي يجب أن يتطابق تشريع الدولة مع قوانين الطبيعة التي هي من وضع إلهي، ويجب عدا ذلك أن يكون الهدف منها تحقيق رفاهية الشعب. إن سيادة الدولة محدودة. زمنياً، والملكية هي أفضل أشكال الحكومات. يستمد الشعب السيادة من الطبيعة أولاً ثم يمنحها هذا الأمير في ما بعد (Johannes Althusius). ثم إنه بالإمكان استمداد القوانين من الطبيعة من دون أي ارتباط لذلك بالدين (Hugo Grotius).

كذلك سعى رينيه ديكارت (توفي عام 1650) لوضع أشكال جديدة للعلم، وهو الذي أراد تحديد العلوم الطبيعية بالبحث في الأسباب المؤثرة. من الآن فصاعداً يجب اعتبار العالم مشابهاً لعلم الميكانيكا، بذلك يمكن التكهن مسبقاً بمجريات الطبيعة. وبشكل أساسي يمكن التوصل إلى معارف أكيدة حول الأحداث التي تجري في الطبيعة، كما يمكن استنتاج قوانين طبيعية عامة من مبادئ بديهية. إلا أنه لا بد من الاستمرار في إبداء الشك المنهجي حتى يمكن الحصول على معارف يقينية في مجال ما. والله الخير يسهر على أن لا نخدع في معارفنا. وبالتالي لا تكون المعارف

Twitter: @abdulllah1994

الرياضية وحدها الأكيدة بالنسبة لنا، وبالإمكان أيضاً معرفة علوم الطبيعة. شرط المعرفة هو وجود العارف. إذ لا بد أن أكون أنا موجوداً قبل أن أتمكن من معرفة شيء أو الشك به (Cogito sum).

لا يمكن لي أن أشك بوجودي، وعلى ذلك تبنى كل معرفة لاحقة. يعتبر ديكارت كل إنسان جوهراً عارفاً، أي شيئاً (res cogitans). وفكرة الله فكرة واضحة ومميزة بالنسبة لنا، لذلك يجب على كل إنسان أن يفترض وجود كائن إلهي، إذ إن الله هو العلة الأولى لأفكارنا عن كائن أسمى وكامل. والنفس الإنسانية هي في آن واحد فكر ووعي، إنها جوهر مفكر. مقابل ذلك يعتبر عالم الأجساد، وكذلك العالم الخارجي كله جوهراً ممتداً، أي شيئاً (res extensa). بهذا النموذج الفكري الميكانيكي يعتبر عالم الأجساد مفصولاً بشكل كلي عن عالم العقل والنفس.

بواسطة عقلنا نستطيع بلوغ الأهداف الحياتية العملية، ولأجل ذلك نحن بحاجة إلى أخلاق موقتة. إذ نحن بحاجة لنراقب شهواتنا الحسية بواسطة العقل. وعلى الفضائل الأخلاقية أن تتبع في كل الأجزاء توجهات العقل، إذ إن حقيقة حياتنا بكاملها هي حقيقة ترتبت بموجب العقل[37].

تبعاً للنظرة العقلانية نجد معارف يمكن أن تحصل باستقلال كامل عن خبرتنا التجريبية. إلا أن الفلسفة التجريبية قد انتقدت هذه النظرة بقوة، إذ هي ترمي إلى أنه لا مجال للتوصل إلى معرفة أكيدة عن العالم الخارجي من دون الخبرة التجريبية. في الوقت الذي اندلعت فيه الحرب الأهلية في إنكلترا، وضع توماس هوبس (توفي عام 1679) أعماله حول الفلسفة السياسية (حول المواطن، لفياتان وفي الإنسان) وفيها أراد أن يبرر سلطة الأمير المطلقة، إذ أبدى قناعته بأن ذلك هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن يؤمن الهدوء والسلام في الدولة. وبذلك افترض بوصفه مسيحياً إنجيلياً أن الناس جميعاً ميّالون إلى الشر بطبيعتهم (الخطيئة الأصلية). وبالتالي بالإمكان منعهم من اقتراف الأعمال الشريرة من خلال القانون القاسي وعبر العقاب.

Twitter: @abdulllah1994

من خلال «عقد اجتماعي» سابق تمكن الناس من أن يؤمّنوا لأنفسهم البقاء. أما الآن فمن واجب الأمير أن يفرض هذا العقد على الجميع.

يجب النظر إلى الدولة بوصفها جسماً اجتماعياً، يتبع القوانين نفسها التي يتبعها الجسم الطبيعي. وحده الأمير هو المكلف إحقاق الحق والقانون، ولا يجوز لأي إنسان أن يحتج بقانون إلهي أو بقانون طبيعي. بطريقة أنانية يسعى كل إنسان لتحقيق الحدود القصوى من حظوظ حياته، ويجب على الدولة إذاً أن تيسّر هذه المساعي عبر طريق تعاقدي. لذلك يجب أن يكون عنف الدولة مطلقاً، ولا يمكن أن نجد قانوناً يعلو على الدولة. في العصر الذي تلا، استند كل المفكرين الذين نادوا بدولة استبدادية وتوتاليتارية إلى هذا النموذج الفكري[38].

أما المفكر العقلاني باروخ سبينوزا (توفي عام 1677)، فقد أراد أن يرفع كل تناقض بين جسم وعقل بين عالم وإله أيضاً. لقد اعتقد بإمكانية بناء الفلسفة بطريقة هندسية بديهية. إن بنية الواقع يمكن أن تعرف باستقلالية تامة عن التجربة الحسية. إذ عبر البديهيات والتعريفات يجب أن نتمكن من ربط نظام المفاهيم مع نظام الأشياء. بذلك يجب تجاوز الازدواجية بين الجسد والنفس، حيث لا بد من اعتبار الامتداد الجسدي للأشياء والوعي للعقل بوصفهما مظهرين مختلفين لحقيقة واحدة. وهذه الحقيقة الواحدة تبدو من جانب أول بوصفها عقلاً، وجانب آخر تبدو لنا بوصفها مادة. وبالتالي بإمكاننا أن ننظر إلى الطبيعة ككل متلازمة مع الإلهي أو مع الألوهة الواحدة (Deus sive natura).

بموجب هذه النظرة الحلولية تعتبر الطبيعة بكليتها طبيعة إلهية، فهي تضم الحقيقة المخلوقة والحقيقة الخالقة. كل ما هو موجود موجود في الألوهة، وخارجها لا يمكن أن نتصور شيئاً، أو أن يكون شيئاً موجوداً. إلا أنه بإمكاننا أن نفهم الألوهية بوصفها جوهراً (Deus sive substantia) حيث إنه لا علاقة لها بأي كائن آخر. فإذا كان الله موجوداً لا متناهياً وهو بمثابة طبيعة لا محدودة، فإنه لا يمكن

Twitter: @abdulllah1994

أن يكـون فيهـا أيـة حريـة لخيار، بل هـي تتبـع الضـرورة وبموجبها يكون تأثيرها. إن الألوهة هي بمثابة المبدأ المشـترك لنظام الأشـياء والأجسـاد، وللأفـكار أيضـاً وللعوالـم الروحيـة. إنهـا الشـرط الضـروري لمعارفنـا. وتقـوم الأخـلاق العلميـة علـى معرفة ماهيـة الانفعـالات وعلـى تحديد علاقتهـا مـع العقـل. ونحـن نعتبـر خيـراً كل ما فيـه فائـدة للحياة، وشـراً يبدو لنا كل ما يضرّ بالحياة[39].

أهداف التنوير العقلاني وحدوده

أعطـى «المفكرون الأحـرار» الإنكليز إشـارة قوية من أجـل التنوير الأوروبـي. لقـد بحثوا فـي تأويلاتهم للعالم عن شـكل عقلانـي وطبيعي للديـن، الـذي لم يعد ينسـب بالضـرورة إلى وحـي إلهي. وإلـى مثل هذا الديـن العقلـي يضاف الإيمان بكائـن إلهي أعلى إلى جانب تقديسـه، كما يضاف إليـه أيضاً، الفضائل المعاشـة والمتحققة ومعاقبة مقترف الشـرور والأمل بعدالة إلهية في نهاية الحياة. إن الفكر الحر والمسـتقل هو قبل أي شـيء آخر الشـرط في تقديم المعرفة والعلوم. من خلال تفتّح العقل الحر سـيكون النـاس أكثر حصافة وأفضل من الناحيـة الأخلاقية. إلا أن بإمكان النـاس العقلاء أيضاً تحمـل قناعات غريبة لا يتقاسـمونها في ما بينهم. إن محاكـم التفتيـش التي قامت ضد ما يعرف بالملحدين والسـحرة يجب أن تنتهـي بإلحـاح، إذ إن المجتمـع الجديـد يجـب أن يبنى علـى حرية الفكر والضميـر. وعلى حقوق الإنسـان العامة أن تظهر في الدولـة. يظهر الدين الطبيعـي غبطـة بالأمور الحسـية وهو يقود الإنسـان إلى محبـة الغير وإلى الحياة الأخلاقية[40].

أعطـى جـون لـوك (توفـي عـام 1704) دفعـاً قويـاً لثقافة التسـامح وللإنسـانية، حيـث إنـه وفّق فـي نظريتـه للمعرفة بيـن المواقـف الطبيعية والتجريبيـة. إن قوانينـا الطبيعيـة هـي برأيـه نتيجـة تعميـم غير مباشـر، لا يمكننـا الاعتمـاد لوقت طويـل علـى الأفـكار الفطريـة، إذ إن كل أفكارنا تتولّـد من مراقبـات، وعبـر إدراكات خارجية أو عبر مراقبـة الذات. ولأنه

Twitter: @abdulllah1994

لا وجود لجواهر روحية، فإنه لا يمكننا الاعتماد على جوهر نفساني إن ما نسميه نفساً أو شخصاً، هو انطباع أو تشكل ناجم عن تذكر أحداث معيوشة. لا نستطيع تكوين معرفة أكيدة مباشرة إلا عن وجودنا الشخصي، إلا أنه لدينا معرفة غير مباشرة بالله، وهي معرفة نكوّنها عبر البراهين على وجوده تعالى.

تشكل فكرة الحرية النقطة الأوسط في الدولة، وإلى جانبها فكرة المساواة بين كل المواطنين بالحقوق والحظوظ إلى جانب النظام التمثيلي لأخذ القرارات السياسية. لقد أقر مواطنو الدولة جميعاً عبر عقد بدئي بنظام قانوني عليهم الآن اتباعه. مع ذلك لا يجب بذلك رفع الحريات الشخصية التي يتمتع بها الأفراد بل يجب حمايتها وتطويرها. إن العنف السياسي المشروع في الدولة هو عنف يرتبط بالصالح العام للشعب، وهو عنف لا يكون مطلقاً أبداً. إذ حين يخل الأمير بالصالح العام للمواطن، حينها يفقد سلطته السياسية. يجب الفصل كلياً بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية في الدولة: وامتلاك الخيرات يجب أن يكون فقط من خلال العمل. يكفي لتفسير العالم اللجوء إلى شكل عقلاني من المسيحية، يكون له أثره الإيجابي على أخلاق الإنسان. علينا أن نخضع للفحص كل القناعات الدينية نسبة إلى نتائجها العملية على الحياة وسط الجماعة. من حيث الأساس لا بد من التسامح مع كل القناعات في دولة ليبرالية، طالما أن هذه لا تضر بالصالح العام. إلا أن الضرر قد حصل بالفعل إن عبر الملحدين أو عبر الكاثوليك، الملحدون لأنهم لا يستطيعون حلف يمين مقبول، والكاثوليك لأنهم يحكمون من أمير غريب، من البابا[41].

كذلك سجل غوتفريد وبلهللم ليبنتز (توفي عام 1716) ردة عن النظرة الميكانيكية للطبيعة. وقد اعتبر ماهية الواقع ماهية تحدد عقلياً والواقع ينتظم غائياً. بإمكاننا الانطلاق من مراكز قوة ببعد يوازي الصفر (المونادا)، وهي ذات طبيعة عقلية وتتغير باستمرار. إن توحّد هذه القوى الجزئية المتعددة وانفصالها يتم عبر العقل، والذي يشكل بدوره مونادا

Twitter: @abdulllah1994

عليا. ثمة شريط جوهراني يربط الواقع كله، لذلك يمكننا اعتبار الطبيعة وقد حلّت فيها النفس. ثمة قوى نفسية غير منظورة تؤثر فيها، ولا علاقة لها تربطها بالآلة. والآن نرى أن فكرة الألوهة السامية هي فكرة فطرية عند جميع الناس، وبالإمكان أن تكون فاعلة في أي وقت كان. في الكون ترتبط كل المونادات ببعضها بعضاً تبعاً لانسجام معدّ سلفاً، والانسجام هذا يتحقق بفضل خالق إلهي. ذلك أن الله هو برأيه الوحدة الأولية، أو المونادات الأولى للواقع بجملته.

بالإمكان أن نفترض الآن من دون الوقوع بتناقض، أنه بالإمكان أن يوجد إلى جانب العوالم الواقعية المتعددة، أيضاً العديد من العوالم الممكنة. بوصفه إنساناً متديّناً كان على ليبنتز أن يوضح لماذا يتعرض الناس للكثير من الآلام والشرور، طالما أن الخالق هو كائن جيد أخلاقياً. إن الشرور الماورائية تحصل بسبب نهائيتنا ومحدوديتنا: ويمكن للشرور الفيزيائية أن تفيد في حياتنا للوصول إلى إصلاح أخلاقي. إن الشرور الأخلاقية هي من صنع الناس، وبالتالي فإن تجاوزها ممكن. وبما أن النظرة العقلانية تشمل العالم كله مع ما فيه عن أحداث وتطورات، من حيث التنظيم المبرمج سلفاً، فلا يبقى لحرية الاختيار عند الإنسان أي مكان. كرس ليبنتز نفسه لأجل المؤاخاة بين الطوائف المسيحية، بهدف جعل السلام ممكناً[42].

أتاح الإيمان القوي بنظام عقلاني يشمل الواقع كله لفكر عصر التنوير إضفاء نظرة متفائلة على الحياة وعلى التاريخ الإنساني. إذ ساد الاعتقاد عامة أنه على الناس أن يصلحوا أنفسهم أخلاقياً إذا ما أتيح لهم إطلاق قوى عقولهم المختلفة بحرية. تشكل حرية الفكر والاعتقاد إلى جانب السعي لحياة سعيدة جزءاً من حقوق الإنسان العامة، التي لا يجب حرمان أي إنسان منها. حتى معاملاتنا الاقتصادية لا بد من تقييمها من منطلق الفلسفة النفعية، إذ إننا نسعى جميعاً لتحقيق أكبر قدر ممكن من الفائدة في الحياة.

Twitter: @abdulllah1994

بإمكاننا انطلاقاً من طبيعتنا الإنسانية العامة أن نعرف قواعد الأخلاق الأساسية والقواعد التي تسمح بحياة مشتركة ناجحة. يعتبر أنطون فون شافتبري (توفي عام 1713) أن العالم قد خلق لغاية ما وأنه منظم بشكل منسجم. ونحنِ البشر ندرك بواسطة حسّنا الأخلاقي ما هو الخير وما هو الشر في حياتنا المشتركة. ونحن نتعلم بتفكير عقلاني كيف نلجم الجهود الأنانية وكيف نقوي الدوافع الغيرية. وإذا ما تم التوصّل إلى توازن بين الجهدين لتوصّلنا إلى حياة مشتركة مسالمة كلياً.

توصل الأسقف الإيرلندي جورج بركلي (توفي عام 1753) إلى قناعة مثالية قوامها أن كل تصوراتنا تقوم على تجارب داخلية أو خارجية. وبالتالي فنحن نملك معارف أكيدة عن تجاربنا الداخلية، وليس عن الأشياء أو الأجساد الموجودة في العالم الخارجي. وإذا تعلق الأمر بمعرفة الامتداد والحجم والشكل، فإنه بإمكاننا على الأقل الشك بمعرفة مستقلة عن العالم الخارجي. وإلا كانت كل الأشياء والأجساد متلازمة مع مضامين تصوراتنا. وإلا أيضاً لوقعت كينونة (esse) الأشياء والأجساد مع تصورات إدراكها. وبالمعنى الكامل يعتبر العقل واقعاً أولاً ثم الأشياء المادية والأجساد فهي واقعة بقدر ما تشكل مضامين نشاطنا العقلي. بهذه النظرة إلى الأمور يعتبر مفهوم المادة أيضاً بناء نظرياً وماورائياً[43].

أما الموقف التجريبي الضعيف في نظرية المعرفة (جون لوك) فقد صار موقفاً قوياً جداً مع دايفيد هيوم (توفي عام 1776). أبدى هيوم قناعته بأن تصوراتنا (أفكارنا = ideas) تبنى باستمرار على انطباعات حسية. أما إذا كانت أفكارنا تمثل العالم الخارجي، فذلك ما يصعب التحقق منه. لذلك تعتبر أحكامنا على أشياء العالم الخارجي أفكاراً محتملة باستمرار، وليست أكيدة أبداً. أما في تصرفاتنا فعلينا ترك هذا الموقف الريبي خلفنا، إذ علينا اتخاذ قرارات. هنا نتبع أحاسيسنا وغرائزنا. تبعاً لوجهة النظر التجريبية تعتبر كل الأقوال الماورائية فارغة

Twitter: @abdulllah1994

ولا مضمـون لهـا. ولذلك لا مكان لها في النقاشـات العلميـة. وإذا كانت الأسـس الأكيدة غير ممكنة في معرفتنا، فإنه بإمكاننا أن نتساءل حول نشأة معتقداتنـا في المعرفة الموضوعية. وهذه مسـائل تتعلـق بعلم النفس وقد انتقلت إلى جدلنا حول المعرفة العقلانية.

بشكل مشابه بإمكاننا الآن طرح السؤال حول نشأة العقائد في الدين وفي الأخلاق، إنها مسـألة تتعلق بتاريـخ الطبيعة. وبما أنه من دون العلاقة بالتجربة، فلا يمكن أن توجد أية أحكام صحيحة نسبياً حول وجود الأشياء أو الكائنات، فنحن لا نعلم أيضاً ما إذا كان الله موجوداً. حتى تصوراتنا عن شـخصنا أو عن نفسـنا فليست بالأسـاس أكثر من "حزمة من الإدراكات"، وذكريات عن أحداث معيوشة. والنفس ليست إلا مجموع هذه الذكريات، وهـي تنحـل أيضاً مع موت الجسـد. حتى الارتباطات السـببية مع الطبيعة بالإمكان تفسيرها نفسياً، إذ هي من صنعنا نحن البشر. وفي الأخلاق نحن نتبـع أيضاً مشـاعرنا، ولكننـا بوصفنا كائنـات عقلانية نحـاول إقامة توازن بين مسـاعينا الأنانية ومساعينا الغيرية. وسط الجماعة وفي الإنسانية ككل تقودنا مشـاعر التعاطـف، وتحديداً القوى التي تحملنـا أن نعيش مع الغير في السراء والضراء. ولكن حتى في مساعينا للفضائل الأخلاقية نمزج بين الأفكار النفعية ومشاعر التعاطف.

لا يمكن لنظام الدولة أو للنظام القانوني أن يكون مطلقاً على الدوام، إذ هو نظام يتعلق باستمرار بمواطني الدولة وبواقع حياتهم. وتستمر حرية الفـرد حتى تبدأ حرية الآخرين. أما في ما يتعلّق بعقيدة الدين، فبإمكاننا أن نسـأل عن كيفية نشـأتها فقط. إن الإيمان بالله يتولّد باسـتمرار من مشـاعر الخوف تجاه الموت ومَن الأمل بسـعادة أخروية. بالإمكان الإيمان بسبب إلهـي أول للعالـم، أمـا الاعتقاد بمثال إله على صورة شـخص أو مشـابهاً للإنسـان فذلـك ليس عقلانياً أبـداً. وبالعودة إلـى الوراء يمكننـا القول إن الديانـات التـي آمنـت بتعـدد الآلهة قـد كانت أكثر تسـامحاً مـن الديانات التوحيدية. والديانة التي ترى في الله علّة أولى ستحل يوماً ما مكان أشكال الاعتقاد السائدة حتى اليوم[44].

Twitter: @abdulllah1994

التنوير الفرنسي والألماني

حمل المتنوّرون الفرنسيون أفكار المفكرين الأحرار الإنكليز وأدخلوها إلى الفكر السياسي. إذ من خلال نقد الدين الكنسي يصبح التغيير السياسي ممكناً. حين تحل الديانة التأليهية (من دون الوحي) مكان الاحتكار الكنسي للإيمان، حينها سينتهي القول بمحاكم التفتيش وستنتهي الحروب الدينية وينتهي التعذيب. يمكن للديانة التنويرية أن تؤسّس للقيم الأخلاقية وللعيش المشترك بسلام (فرنسوا فولتير). بالطبع اعتقد بعض المفكرين (أمثال بول فون هولباخ وكلود هلفسيوس) أن الدين المسيحي دين غير قابل للتعليم وبالتالي يجب تجاوزه كلياً. أما غلاة الماديين (جوليان دي لاميتري) فقد أولوا العالم، والكون والحياة الإنسانية بوصفهم الآت كبرى، حتى من دون إدخال أبعاد العقل أو النفس.

على نظام الدولة أن يتبع قوانين الطبيعة وقوانين العقل الكلية. لا بد أن تستنبط القوانين في الدولة من العقل الإنساني. إذ إن حرية المواطنين لا بد أن تدار بواسطة قوانين عقلانية، وبذلك لا حاجة إطلاقاً لأشكال الدولة المطلقة أو التوتاليتارية. وحيث نجد مثل هذه القوانين فلا بد من التغلب عليها. يجب أن تكون سلطات الدولة الثلاث منفصلة تماماً عن بعضها بعضاً، حتى لا يكون لإحداها تأثير على الأخرى (مونتوسكيو). هدف العلم هو تحقيق التقدم في المعرفة والسيطرة على قوى الطبيعة لصالح الإنسان. بإمكاننا أيضاً أن ننسب للمادة قوى حية وأن نرى الطبيعة بكليتها طبيعة إلهية. أما التصور بوجود إله مفارق للعالم فعلينا التوقف عن الاعتقاد به، إذ إن هذا الاعتقاد قد قاد إلى الظلم باستمرار. أبدى بيار بايلي Bayle قناعته أن بإمكان الديانة العقلانية أن تسهم بتحقيق حياة عادلة وإنسانية في الدولة.

اعترف المفكرون الليبراليون أن إقرار مزيد من الحرية في الاقتصاد سيوصل إلى مزيد من الرفاهية بالنسبة للشعب. يشبه الأمر يداً خفية تحوّل المساعي الأنانية عند الناس إلى مصالح يستفيد منها الجميع. يعتقد آدم

Twitter: @abdulllah1994

سميث أن قيمنا الأخلاقية تصدر عن المشاعر التي تجمع في ما بيننا نحن البشر هي ليست نتيجة وجهات نظر نتوصل إليها بالعقل[45].

كذلك تحلق المفكرون الأوائل في عصر التنوير الألماني من أجل الدفع قدماً بتفسير عقلاني للعالم. جرت المحاولات للبحث عن أفكار عقلانية حول قوى العقل الإنساني وحول الحياة الاجتماعية (كريستيان وولف). بدأ الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون في إطار التنوير البرليني بالتوفيق بين أفكار الفكر النقدي مع الإيمان اليهودي. بذلك يعتبر من رواد الثقافة اليهودية الليبرالية التي تعتبر قيمة الدين من خلال التشكل الأخلاقي للمؤمنين. بإمكان العقل النقدي أن يسهم بحسم في قيادة الناس إلى مزيد من التسامح في الفكر وإلى مزيد من الليبرالية في السلوك وإلى مزيد من الإنسانية في السياسة. ويستفيد الناس جميعاً من دين عقلاني وطبيعي، حتى الأولاد يجب تربيتهم على الفكر النقدي.

نقد التنوير العقلاني

لم يقاسم كل المفكرين التفاؤل الذي شيعه التنوير، إذ اعترفوا بحدود العقل الإنساني. فالإصلاح الأخلاقي لا يرتبط آلياً بتقدم العلم ومضاعفته. إذ بالإمكان أيضاً استخدام العلم في كل وقت من أجل الوصول إلى أهداف لا أخلاقية أو معادية للحياة. وقد أبدى جيان باتيستا فيكو قناعته بأن تطور الثقافة لا يسير ضمن خط مستقيم، إذ بعد كل صعود لا بد أن يتبعه هبوط. كذلك وصل جان جاك روسو (توفي عام 1778) إلى وجهة نظر مفادها أننا نحن البشر نغلب مشاعرنا ورغباتنا العاطفية في قراراتنا وفي تصرفاتنا، أكثر مما نغلب أفكارنا العقلانية. كذلك بإمكان التقدم في العلوم أن يطلق حرية القوى الضارة، فلا يجب علينا الثقة بالعلم ثقة عمياء.

كان روسو مقتنعاً بأن الطبيعة جيدة على الجملة، ذلك أن كل شيء يكون من صنع الخالق الإلهي، لا يمكن أن يكون شراً. وبذلك رفض العقيدة المسيحية حول الخطيئة الأصلية رفضاً قاطعاً، فالناس جميعاً قادرون بطبيعتهم على فعل الأصلح. حتى مقترف السوء الذي

Twitter: @abdulllah1994

يقـوم بفعـل الشـر مدفوعـاً إليـه لظـروف اجتماعية قاهـرة، قـادر أيضاً أن يتعلـم القيام بالأفعال الجيدة. لا يجب على أي إنسـان أن يظل طيلة حياته علـى مواقفـه وعلـى تصرفاتـه السـيئة، فالجميع قـادرون على الاسـتفادة والتعلـم أخلاقيـاً. إلا أن للجميع الحـق الطبيعي أن يختار بحريته شـريك حياتـه، ومـن يجب. وعلـى الأولاد أن يتربّـوا على ذلك حتى يتسـنى لهم إطـلاق قدراتهـم الطبيعيـة (كتـاب Emile). ونحن جميعـاً نملك الحس بالشـعور وبالتعاطـف مـع الغيـر. وبالتالي لا بد لنـا أن نتعلـم كيف نوازن بين مسـاعينا الأنانية واندفاعتنا الغيرية. وإذا ما عدنـا إلى رغباتنا الطبيعية، فإننا جميعاً نستفيد من ذلك في حياتنا.

على كل دولة أن تتجه لتأمين الصالح العام لكل المواطنين، وهذا هو هدفها وغايتها. وبواسطة العقد الاجتماعي يستتب النظام القانوني الصالح، ومن خلاله يتمكن المواطنون جميعاً من تحقيق حرياتهم الطبيعية. فالحرية السياسـية هي التي تكون الأكثر ارتباطاً بالقوانيـن العينية، التي يتم التوافق عليهـا مـن جانب الجماعة. إن عنـف الدولة ومن حيـث الطبيعة هو عنف شـعب الدولة، وقـد أوكل إلى الحاكـم. من خلال هذا العقـد الاجتماعي يصـار إلى بعـث إرادة عامة وإلـى التعبير عنهـا، وهي إرادة تكـون لصالح الجماعة. والحاكم هو من يكلف من جانب الشعب لتحقيق الإرادة العامة من خـلال الحكومة والإدارة داخل الدولة. ويكـون ذلك بأفضل ما يكون من خلال الديموقراطية المباشرة، علماً أن هذه الديموقراطية لا تصلح في حـالات الدولة الكبيرة. في الدول الكبيرة يجب التعبير عن إرادة الشـعب عبـر انتخاب الممثلين بطريقة تمثيلية. ولـكل الحق في الدولة بالعمل كما من واجبه العمل فيها أيضاً[46].

الأفكار الفلسفية الاجتماعية

حـاول جـان أنطـوان دي كوندورسـيه (توفي عـام 1794) أن يصف عقلنـة كل مجـالات الحيـاة وما فيها من تقـدم. ففي كتابـه «تخطيط لرؤية تاريخية لتقدم الروح الإنسانية» حاول أن يتنبأ مسبقاً بالتطورات المستقبلية.

Twitter: @abdulllah1994

إذ إنه لا يمكن التخطيط بشكل رياضي للاقتصاد، بل لتطورات الإنسانية الروحية أيضاً أو لتطورات الدولة. إلا أنه على عقلنة كل مجالات الحياة وما فيها من تقدم أن تكون في خدمة المجتمع والأفراد أيضاً. ذلك أن الأحداث المفجعة إبّان الثورة الفرنسية كان الإيمان بقوى العقل الإيجابية هذه قد اهتز بشدة. إذ إن المنظرين لعودة الملكية قد وضعوا أنفسهم ضد الإيمان الساذج بقوى العقل الإيجابية.

اعتبر إيمانويل سياس Sieyes (توفي عام 1836) أن البورجوازية لا تشكل وحدها «الطبقة الثالثة» بل الشعب كله. أما الطبقات المميزة التي تشكل النبلاء والإكليروس فقد صارت الآن عديمة الفائدة، وعلى الدولة من الآن وصاعداً أن تُبنى على أساس حقوق الإنسان العامة لكل مواطنيها. وإلى هذه القوانين تنتمي المساواة الطبيعية للجميع إزاء القانون، وحرية التفكير والقول وحرية الملكية الشخصية. وقد سبق لكوندورسيه أن عدّد حقوق الإنسان العامة ومنها الحرية والمساواة والأمان والملكية الخاصة والحق بمقاومة عنف الدولة غير المبني على القوانين. وعلى هذه القوانين العامة يجب أن تبنى الدولة الليبرالية والديموقراطية[47].

انتقد بعض المفكرين التوزيع غير العادل للملكية الخاصة داخل الدولة. هكذا اعتبر أبي موريلي Abbe Morelly الملكية الخاصة مرضاً والسبب الأساسي لكل أشكال سوء الأحوال السياسية. وفي الدولة لا بد من القضاء على الأنانية وعلى المسؤولية الاجتماعية المفقودة وعلى الفروقات الطبيعية. أبدى المفكرون الليبراليون قناعة بأن الليبرالية في الاقتصاد ستؤدي إلى مضاعفة فعاليته ونفعه بالنسبة للجماعة. وحدهم المفكرون الاجتماعيون والاشتراكيون أرادوا إعطاء العدالة الاجتماعية الأولية على الفاعلية الاقتصادية. فقد أبدوا اعتقادهم بأن الإصلاح الأخلاقي يعتبر أكثر أهمية للإنسان من الرخاء الاجتماعي، إذ إن هذا الرخاء لا يوزع بشكل متساوٍ. مع ذلك فقد أبدى الاتجاهان الفكريان قناعتهما بإمكانية الوصول إلى إقامة مجتمع عادل.

Twitter: @abdulllah1994

كذلـك يمّـم المفكـرون التقليديـون وجههم مجـدداً شـطر التقاليد القديمـة فـي السياسـة، إذ أذهلتهـم التأثيـرات التـي نجمـت عـن الثـورة الفرنسـية. هكـذا أكـد إدمـون بوركـي E. Burke أن التقاليـد السياسـية القديمـة تخزن تجـارب حياة العديد من الأجيال. كمـا أن جوزف لي ماتر J. Le Maistre قد أبدى قناعة أنه لا بد من أن يكون للإنسانية جمعاء سلطة نهائية. وهذه السلطة يمكن أن تكون بابا روما الذي يمكن اعتباره معصوماً في المسائل الأخلاقية. بحث العديد من هؤلاء المفكرين مجدداً في الدين عن توجه ثابت للأخلاق وللسياسـة. وقد آمن بعضهم بأشكال جديدة من المسيحية، التي يجب أن تكون أكثر إنسانية ذات توجه اجتماعي أقوى مما نجده في الكنيسة الحالية(48).

توصـل المفكرون الاشـتراكيون إلى قناعة تقول بـأن على الجماعة أن تتولـى الملكيـة الخاصـة، وإلا فـلا يمكـن بلـوغ العدالـة الاجتماعية، لذلـك يجـب تدبير الاقتصـاد مركزياً، حتى يتسـنى للضعفـاء أيضاً تحقيق نجاحهـم. ولذلك يجـب أن تحصل الطبقـات الاجتماعيـة الدنيا وكذلك النسـاء على الحقوق المدنية نفسـها التي يحصل عليهـا الرجال والطبقات العليا. على الجماعة أن تتولى تربية الشـبيبة حتى يكون لها النصيب نفسـه فـي الحيـاة المهنيـة. على الجنسـين التحـرّر مـن أدوارهم القديمـة، وفي الزواج يجب أن يكون اختيار شريك الحياة حراً.

كذلـك افتكر روبرت أويـن R.Owen (توفي عام 1858) بمجتمع لا طبقات فيه، والذي يتولى بنفسـه استثمار الاقتصاد. نادى باختصار أوقات العمـل وكذلك نادى بتمثيل مصالح العاملين ووجوب تأمينهم، كما يجب منـع الأطفـال كلياً من العمل. إن طريقة سـلوك النـاس الأخلاقية لا بد أن تكـون مرتبطـة برأيـه باسـتمرار بالعلاقات التي يعيشـون وسـطها. وإذا ما تحسـنت هذه بقوة، حينها تنمو بين الناس أواصر التكامل والمسؤولية. إن القانون الإلهي ينظم المجتمع إلا أنه لا بد من إحلال الدين الكنسـي بدين طبيعي(49).

Twitter: @abdulllah1994

ميزات الفلسفة المتعالية

أبـدى إيمانويـل كانـط (توفـي عـام 1804) حججـه ضـد الأسـس النفسـية للمعرفة والأخلاق. في بداية انشغاله بالفلسفة أبدى تعلقه الشديد بالفكـر العقلانـي، وتعلق بقوة بإثبـات البراهين على الأسـباب الضرورية لـكل كائـن نهائـي. لكنـه اعتـرف لاحقـاً أنـه ليس بالإمـكان الاسـتقلال عـن التجربـة والوصـول إلـى المعرفـة اسـتناداً إلـى الترابطـات السـببية في الطبيعة من خلال العقل فقط.

وكان شـغله الشـاغل مسـألة مـدى اليقين الـذي يمكـن أن تتمتع به الأحـكام الماورائية. هكـذا اعتبر الماورائيات باسـتمرار أكثر وضوحاً من العلـم بحـدود العقل الإنسـاني[50]. إذ بإمكاننـا تكوين معارف عن شـيء بمراقبة تعامل الموضوعات مع الزمان والمكان.

فجـأة توصـل إلـى وجهـة نظـر تقـول إن العالـم لا يعتبـر موضوعاً عينيـاً، بل هو كناية عـن فكرة وحدة كل الموضوعات في الزمان والمكان. والأمـر نفسـه ينطبق علـى مفاهيم «اللـه» و«النفـس»، فهذه لا تقـدر أيضاً علـى اسـتخدامها كما نسـتخدم الأشـياء. ولأن العيان المكانـي - الزماني متماثـل لـدى الناس جميعاً، فـإن بإمكاننا أن نتحدث مـع بعضنا بعضاً عن موضوعـات عينيـة. إلـى جانـب التجريبي اعتـرف كانط بأنـه لا يمكننا أن نكوّن كل مفاهيمنا على قاعدة الاختبار والمراقبة، بل إننا نكوّن بعضها من خلال فكرنا. نتيجة ذلك طرح السؤال حول الشروط التي تمكنّنا من معرفة الموضوعات بشكل عام.

يشكل ذلك أساس طريقة المعاينة المتعالية لمعرفتنا. وبذلك لا يكون لعلم النفس الدور الأساسي في مبادئنا الفلسفية، خلافاً لما رأى هيوم. بل لا بـد من الانطلاق بأن جميع معارفنا تجد نقطـة انطلاقها في التجربة. إلا أن كل تجربة بحاجة لعيان العقل ومفاهيمه، إذ إن أحداسـنا لا تسـتطيع أن تفكـر، كما أنـه لا يمكن لعقلنا أن يعاين. نتيجة ذلك سـتظل أفكارنا فارغة ولا مضمون لها، كما أن العيان من دون مفهوم سيظل عياناً أعمى[51]. ولا

Twitter: @abdulllah1994

تكتسب مفاهيمنا مضموناً إلا حين ترتبط مع مضامين عيانة. يشارك عقلنا من خلال ما يقوم به من تأويل في ما نقوم به من خبرات وتجارب، والواقع والوقائع الخالصة ليست بمتناولنا. وبالتالي فإن موضوع المعرفة سيكون مرتبطاً باستمرار مع الأحكام الذاتية.

وفي إطار نظرية العلوم الطبيعية تعتبر الموضوعات واقعية، إذا ما تمت مراقبتها مباشرة، أو إذا ما تم ربط تصوراتها مع مراحل مراقبتها. إلا أننا نحتاج في ذلك إلى أحكام لا ترتبط بمراقباتنا، بل هي بمثابة الشروط التي تكون المراقبات في ظلها ممكنة أصلاً. تتخذ مبادئ العقل الخالص هذه شكل أحكام تركيبية ما قبلية. وتؤول موضوعات تجربتنا بمساعدة أشكال العيان والمقولات في إطار مبادئ العقل الخالص. وبالتالي فنحن لا نعرف الأشياء بحد ذاتها بل الأشياء بوصفها ظواهر.

لا بد أيضاً من التخلي عن القول بالماورائيات المتوارثة، إذ إن مفاهيم مثل «الله» و«العالم» لا تشير إلى موضوعات عينية. بل تعبر عن كلية الكمالات، عن الأشياء وعن مضامين الوعي. ومع ذلك تفيدنا هذه المفاهيم في تفتح فلسفة الأخلاق. وفي حين توضح فاهمتنا وقائع، فإن عقلنا يربط بين التوضيحات المفردة ليجعل منها نظريات أكثر تعقيداً. هكذا تبدأ كل معرفة مع الأحاسيس، ثم تتحول إلى الفاهمة ثم تنتهي في العقل[52]. في الحياة اليومية كما في العلم علينا أن نتعامل باستمرار مع الواقع، لا مع الواقع بحد ذاته. هكذا تعتبر كل تجربة عن موضوع مرتبطة بتأويلنا لها وهي مشروطة بالتالي تاريخياً. مقابل مملكة الطبيعة نجد باستمرار مملكة الأهداف.

في ما خص تأسيس الأخلاق، يعتبر كانط أن الشعور الأخلاقي ليس كافياً، وهذا ما كان قد مال إليه في بداية فلسفته. بل إن ثمة إرادة عامة تعبر عن ذاتها في الوعي الاجتماعي، وهي تشكل أساس الوحدة الأخلاقية لكل كائن عاقل. إلا أنه بالإمكان ربط هذه الإرادة العامة بعالم عقلاني، صحيح أنه لا يمكن البرهنة عليه، بل يمكن التفكير

Twitter: @abdulllah1994

بـه. هكـذا لا يمكننـا البرهنـة علـى اللـه ولا علـى النفـس الإنسـانية، مع ذلـك يجـب أن نفتـرض وجودهمـا، إذا مـا أردنـا التحـدث عـن واجـب أخلاقـي. هنـا تبـدو الأحـكام الأخلاقيـة بمثابة تقييمات بسـبب مـا تمتاز بـه مـن صلاحية عامـة، وبمثابة فرائـض يفرضهـا العقل. إلا أنـه لا يمكن فهمها إلا عبر أحكام صورية.

في ما يتعلق بقانون الآداب الشـكلي المحض لا تقاس قيمة تصرف معيـن بمنفعته ولا بما يترتب عنه من نتائج عملية، بل يقاس بالنية الداخلية عند الشخص المعني بالتصرف. إن أخلاق النية هذه تقصي كل تفكير نفعي وكل تفكير في عواقب أسس الأخلاق. إن مقياس التصرف الصحيح ليس السـعادة برأيه، بل الواجب فقط، واتباع الإرادة الطيبة أيضاً حتى في أقسى المواقف. وبالتالي تتخذ نظرية الواجب شـكل الأمر القطعي، وهي تنطبق على كل مواقف الحياة. ولأن ميول الناس لا يمكن أن تتفق كلياً كما يظهر، فإنه لا يرجى أن نستمد منها أي أمر أخلاقي عام ومناسب. يجب أن تكون الصلاحية العامة بوصفها صورة الأمر الواجب أن تكون أساس شرط إرادة السلوك الأخلاقي. وبذلك تنبثق مضامين الأهداف من الأخلاق[53].

يجـب أن يكـون المبدأ الأخلاقي قابـلاً للتعميم وأن يكـون قبل أي شـيء آخـر صالحاً فـي كل المواقف. ويجـب أن تكون التصرفـات بمثابة قوانين صالحة على العموم. ومن جهة ثانية يجب أن لا يستخدم أي إنسان وسـيلة لبلـوغ أهداف معينة، إذ كل حياة إنسـانية هي هـدف بحد ذاتها. إن الاستقلالية هي شرط التصرف الحر الأول، إن التصرف المعطى بحد ذاته أو الذي يتبع قانوناً مقبولاً. يشـكل القرار الحر اسـتجابة للدافع العقلاني. ومـن الحوافز علـى التصرف الأخلاقي الجيد يُشـار إلى وجـود الله وإلى وجـود النفـس الخالدة. علـى الإنسـان أن يتصرف في كل الظـروف "كما لـو" كان اللـه موجـوداً وأن النفس الإنسـانية ستسـتمر بعد موت الجسـد. هكـذا يكون الله والنفس من الأمـور التي تفرضها الأخلاق لو لم تكن من موضوعات المعرفة الممكنة.

Twitter: @abdulllah1994

ولأن الحرية جزء من ماهية الإنسان فإن على نظام الدولة القانوني أن يتشكل بحيث يؤمن الحرية لأكبر عدد ممكن من المواطنين. فالناس يعيشون معاً في الدولة كما لو أنهم قد قاموا في ما بينهم بإبرام عقد ما. وفي ما يخص مفهوم كرامة الشخص الإنساني نجد ترابطاً بين الحق والأخلاق. إلا أنه لا يمكن أن نتوقع الاستدلال بطريقة مباشرة على الحقوق والواجبات من الطبيعة البشرية، ولذلك فإن فلسفة القانون لا تستطيع إلا أن تقدم صياغة للأحكام الشكلية. والأحكام أو القضايا هذه تصلح لكل الدول وفي كل البلدان، وبذلك يكون النظام القانوني العام ممكناً. وإذا ما جهد الناس لتحقيق الأفضل أخلاقياً، فإنهم سيشعرون بأنفسهم كما لو كانوا مواطنين عالميين وسيتمكنون من تحقيق السلم[54].

يجب أن يتفتح الدين فقط داخل قوانين العقل المحض، وعلى العقل أن يرفض كل الأجزاء غير العقلانية. ويجب أن تعتبر عقائد الأديان دوافع قوية تحث على الحياة الأخلاقية، وبالتالي فإن الأخلاق هي جوهر كل دين. من هذه الزاوية ممكن لكل الجماعات الدينية أن تسهم في تحسين أخلاق المؤمنين فيها[55].

مفاهيم المثالية الألمانية

جرى التفكر لاحقاً بما طرحه كانط من قضايا فكرية كما تم تطويرها. إذ اعتبر يوهان غوتليب فيخته (توفي عام 1814) أن الفلسفة الألمانية تستمد قوتها من قوة اللغة الألمانية الداخلية. فعلى اللغة أن تفتح الفكر على ما يتجاوز الإحساس وبذلك فهي تؤمّن إنجازاً للإنسانية. وعلى الفلسفة أن تؤمن بالإلهي وبحرية الإنسان وبتقدم الأخلاق. وبالحرية نفهم تقدير الإنسان لذاته وانهمام الذات الفاعلة بنفسها. اتبع فيخته نظرية معرفة مثالية حيث تعتبر كل الأشياء والموضوعات واقعية ما دامت تتحصل من خلال الذات العارفة. ثم رفض نظرية المعرفة التجريبية بوصفها «عقيدية». وحدها المثالية تترك المجال أمام اتخاذ قرارات حرة، إذ انطلاقاً من النظرة المادية، تعتبر كل قراراتنا وتصرفاتنا حتمية.

Twitter: @abdulllah1994

تشكل كل الموضوعات والأشياء من خلال الأنا العارفة ومنها تتولد. لا أثر للأشياء على الذات. فالعقل الإنساني يحيط بالأشياء والموضوعات من خلال العيان العقلاني، حتى التجربة الحسبية تحصل من خلال عمل العقل الخاص. وبالتالي فإن الأنا هي المبدأ الأول في نظرية التجربة. توجد هذه الأنا نفسها أولاً وفي خطوة تالية توجد اللا-أنا، وفي خطوة ثالثة تجتمع الاثنتان معاً. ومن خلال هذه الخطوات الثلاث، الطرح، ونقيضه والتوليف بينهما تتكوّن المعرفة. إن مضامين وعينا المتعددة تتكوّن فقط من خلال الأنا، وليس لها أن ترتبط بحالات تجريبية. ومع ذلك يجب أن يكون الإحساس بأشياء العالم الخارجي واقعياً.

في فلسفته المتأخرة جعل فيخته من المطلق موضوعه، إذ اعتبر أنه هو الذي يوجه أي قرار تأخذه الأنا. إذ في النهاية ثمة إرادة مطلقة ولا نهاية لها. علمنا المرتبط بالموضوعات وبالأشياء يرتبط بإرادة مطلقة وأزلية. تحقق هذه الإرادة الأزلية ذاتها في العقل المحدود، وبالتالي فإن كل هذه الأبعاد العقلية ترتبط بهذا المطلق. ونحن لا قدرة لنا للإحاطة بهذا المطلق عبر المفاهيم، بل نستطيع فقط بالعيان المباشر أن نتعرّف إليه في ذواتنا. وهذا ما يقارب النظر الصوفي، الذي به نعيش تجربة المطلق. هنا يقترب فيخته من التصوف الأفلاطوني. إن هدف فلسفة الأخلاق هو إخضاع الطبيعة الإنسانية لأحكام العقل ونظره. والحرية هي بمثابة الطاعة للقوانين العقلية[56].

انطلق الفيلسوف واللاهوتي فريدريش ولهلم جوزف شلنغ (توفي عام 1854) من نظرة حلولية للعالم. إذ رأى في فلسفة الأنا والطبيعة وجهين مختلفين لحالة واحدة. يجب أن يرتبط عالم الفكر وعالم الطبيعة بمبدأ إلهي واحد. وهذا المبدأ الأول الأزلي يعتبر الوحدة المطلقة للكثرة في الأشياء والأجساد. أما الأنا المفككرة عند الإنسان فهي ترتبط باستمرار بأنا مطلقة، يمكن أن تعتبر بمثابة سيرورة وسعي نحو الحرية. في هذا الأنا الأزلي نجد أيضاً مساعي مظلمة تجهد لتتطور وتصبح نوراً

Twitter: @abdulllah1994

كاملاً. يعتبر الإلهي الفاعلية الروحية الأعلى التي يمكن أن نختبرها بالحدس الصوفي فقط. هنا تتمازج الحدود بين اللاهوت والفلسفة، والفلسفة المثالية ترتبط بالمطلق الإلهي.

إلا أن هذا المطلق يتمظهر في سيرورة العالم والكون، ومنذ ذلك الوقت نحن أمام قطبية الروح أو العقل والطبيعة. ونحن ندرك تطوراً ذاتياً متدرجاً وتحققاً ذاتياً للإلهي في الطبيعة وفي الكون. وفي سيرورة التطور هذه نجد نحن البشر وقد أصبحنا ضمنها. بذلك يُصار إلى اعتبار الطبيعة عضواً مكتملاً من الناحية الفنية، وفيها يتمازج المادي مع الروحي. وفي المطلق يصار إلى تبصرهما بوصفهما وحدة. إلا أنه بالإمكان اعتبار صيرورة العالم سيرورة تحول الألوهية، إذ عن سبب أول مظلم وغير عقلاني ينبثق العقل الكامل بنوره وحرية التصرف. وبهذا التأويل التأملي تتحوّل الفلسفة مجدّداً إلى اللاهوت وإلى العلم الإلهي[57].

وبدوره مزج جورج ولهلم هيجل (توفي عام 1831) الأفكار الفلسفية بالتأملات اللاهوتية. درس هيجل اللاهوت الإنجيلي في توبنجن. وقد انطلق من مزجه اللانهائي مع النهائي، وبالتالي يعتبر كل إنسان مرتبطاً بالإلهي. وفي التاريخ الإنساني تتحقق الأفكار الموضوعية باستمرار، إذ إن الروح الموضوعي يأخذ شكل صور متعددة. بواسطة الفاهمة نتمكن نحن من تحليل أجزاء عالمنا، وبواسطة العقل ندرك العالم والحياة والكون بشكل شامل. يُصار إلى التفكر بالألوهية وبالعالم النهائي من خلال علاقة جدلية. فالخالق الإلهي هو على علاقة حية بالعالم، تماماً كما نحن البشر على علاقة بالأشياء وبالموضوعات. والحقيقة هي برأيه وحدة شاملة تضم النهائي مع اللانهائي. يتمظهر المطلق والأزلي في الوعي الإنساني المحدود في سيرورة المعرفة الإنسانية. وبذلك يحتفظ الروح المفكّر باستقلاليته إزاء العالم التجريبي.

حين يتعرّف العقل الإنساني على الأشياء والموضوعات فهو يتعرّف إلى نفسه، إذ هو ملازم للروح الأزلي الذي يظهر نفسه في الأشياء وفي

Twitter: @abdulllah1994

الموضوعات. وفي الوعي المحدود تتمظهر الفكرة المطلقة، وبذلك تتبع الفلسفة المثالية آثار الروح الأزلي، أو «روح العالم». في هذه الفكرة المطلقة تجتمع الذات مع الموضوع معاً، وتتعرف الفكرة المطلقة على نفسها وعلى الغير. ثم إن هذه الفكرة المطلقة ستتمظهر تالياً في الجمال (الفن) ثم في المقدس (الدين) وأخيراً في الحق (السياسة). يرتفع الدين والفن من الفلسفة المثالية التي يتجلى فيها الروح المطلق بأكثر ما يكون وضوحاً.

كذلك يعتبر الحق في الدولة آداب الأخلاق عند الناس من تعبيرات الفكرة المطلقة في الدولة الطغيانية ويبدو روح العالم بشكل واضح، إذ فيها يتم الاتحاد بين السلطة والقوة. أما حرية الأفراد فتقوم في التوافق مع الإرادة العاقلة الشاملة. وفي قوانين الدولة القوية تتحقّق فكرة المطلق، إذ يجب اعتبار القوانين بمثابة شيء مقدس. يجب رفض كل تقييم نسبي للقوانين وللأخلاق وللسياسة، إلى جانب أفلاطون يعتبر هيجل ثاني رواد القول بالدولة التوتاليتارية. يعتبر تاريخ الإنسانية سيرورة ضرورية، إذ فيه يتحقق روح العالم الأزلي. كما يمكن اعتباره أيضاً محكمة إلهية، حيث الحقيقة الأزلية تتجلّى فيه.

أبدى العديد انتقادهم لفلسفة السلطة هذه. ومنهم على سبيل المثال أرنست توبيتش E.Topitsch إذ قالوا إن بإمكان المرء أن يستخلص ما يجب من ماورائيات هيجل. فقد كان بإمكان اليمين السياسي وكذلك اليسار السياسي الاستناد إلى نموذج التفكير اللاهوتي هذا[58].

الخطوط الفكرية في القرن التاسع عشر

لاحقاً تم التداول بالفلسفة المتعالية وبالمثالية بأشكال مختلفة. هكذا تصور أرتور شوبنهاور (1960) العالم بشكل يتابع فيه إلى حد ما كانط. ما بعد الظواهر لا يمكننا التعرف إلى شيء، إلا أن عالمنا نتصوره تبعاً لتصوراتنا. أجل، إن العالم هو جملة تصوراتنا، إذ بدون ذات عارفة لا يمكن أن يوجد موضوع معروف. والزمان والمكان هما صور عياننا،

Twitter: @abdulllah1994

والسببية هي صورة عقلنا. والإنسان، الذي هو نحن ليس عقلاً محضاً، بل أعضاء قادرة على التفكير. الزمان والمكان والسببية ينظر إليها باعتبارها «وظائف للدماغ». وعالم الظواهر يتضمن الواقع المادي والذات المفكرة أيضاً، وهو عالم يدرك بواسطة تصوراتنا. يتحرك العالم بأكمله عبر إرادة ماورائية، تظهر هذه القوة اللاواعية غير المحدودة بزمان نفسها في الطبيعة وفي الوعي الإنساني. تتلازم هذه الإرادة الأولية مع الشيء بذاته، الذي تحدث عنه كانط. يدرك واقعنا بأكمله، من خلال الإرادة الأولى ومن خلال تصوراتنا، كما أن قوانين الطبيعة كلها تخضع لهذه الإرادة الأولى. نتعرف في هذا التأويل للعالم على أجزاء من التصوف البوذي وفي الوقت نفسه أيضاً على أجزاء من التصوّف الأفلوطيني.

في فلسفته الأخلاقية توجه شوبنهاور إلى الملكة الإنسانية في إدراك التعاطف والشفقة. هنا أيضاً يُصار إلى الاستعانة بقيم حياة بوذية. إن قيمة السلوك الأخلاقية تكمن في سعيه لمحبة الغير، هذا السعي الذي يتوجه لرفاهية الناس الذين هم معنا. تعتبر الشفقة الباعث على عدالة حرة ومعيوشة، والدافع للإنسانية. وبقدر ما نحس بالتوحد مع الناس الذين يعانون، بقدر ما يبرز الدافع عندنا لأجل مساعدتهم. بذلك تسقط الإلهة مايا، ونتعرف إلى الوحدة في الكائنات كلها. المعاينة الصوفية للوحدة الكلية تحفزنا على ممارسة السلوك الاجتماعي.

إن الإرادة الأزلية، بوصفه سعياً لا حد له بزمن، تظل إرادة غير مكتملة، وبالتالي فهي إرادة تعاني الألم، ولذلك فهي تسعى للخلاص من الألم. من خلال نور العقل تدرك الإرادة الميتافيزيقية أن جوهرها كامن في الألم والمعاناة. وبالتالي فنحن لا نعيش في أفضل العوالم الممكنة (كما قال ليبنتز) بل في أسوأ عالم يمكن التفكير فيه. لا يمكن أن نتعرف إلى نظام عالم عقلاني في أي مكان، فالإرادة العمياء تعمل في كل مكان. برفض إرادة الحياة فقط، كما كان بوذا يعلم، يصبح الخلاص من المعاناة ممكناً. إن الإنسان المتصوّف يقترب من السكينة والفراغ في النرفانا.

Twitter: @abdulllah1994

وبالموت يتمّ التحرّر من الألم ومن تحزب الفردية. من يتعلم التخلص من كل الأشياء، ويموت يكون موته أسهل ما يكون[59].

يعتبر لودفيغ فويرباخ (توفي عام 1877) أحد ممثلي اليسار الهيجلي، وقد مال إلى القول بصورة حسية للعالم. تبعاً لهذا التصور لا يعتبر موجوداً بالواقع إلا ما يمكننا إدراكه بحواسنا. وبالتالي لا يمكن أن يكون للنفس الإنسانية حياة أخرى بعد موت الجسد. والحياة الإنسانية لا تدار أولاً بواسطة العقل، بل هي تتبع الحاجات الحسية. حتى الدين يرتبط بهذه الحاجات الحسية، بل إنه نشأ انطلاقاً منها بالأساس. هكذا يعبر الإيمان بخلود النفس عن الحاجة العميقة في استمرارية حياتنا. وفي فكرة الله نقوم نحن بالتعبير عن إرادتنا في السلطة وفي بلوغ الكمال. في التصورات الدينية نقوم بإسقاط رغباتنا الحسية من خلال تصور آخرة مثالية.

إن من يدرك ذلك سيعمد إلى تفسير كل الصور الدينية بوصفها تعبيرات عن الحياة الإنسانية. فالمضامين الدينية يمكن إعادتها إلى الأنتربولوجيا، إلى تعبير عن الحياة الإنسانية. هكذا يمكننا تأويل لا نهائية الله بوصفها لا محدودية الفهم الإنساني، وفي صورة أم الإله يفرض الجنس الأنثوي حقه. وحين تتحدث الأديان عن صيرورة الله إنساناً، فذلك يعني أن الإنسان يميل إلى تحقيق صفات إلهية. هكذا تعبر التعاليم الدينية عن واقع وهمي، يساعدنا لتجاوز الحياة الصعبة. ولأننا يجب أن نموت وبسبب الموت نخلق الصور الدينية، إنها تنمو من خلال طبيعتنا الإنسانية.

إلا أن الحقيقة النسبية للدين إنما تكمن في عكسها الحاجات الإنسانية بطريقة غامضة. وما نصل إليه ليس إلا أنسنة الدين، ذلك أن ما نقوله عن الله هو ما نقوله عن أنفسنا أيضاً. إن من يبتعد عن الله المتعالي عليه أن يعيش إنسانية حسية ومنكرة لله. فهو لا يقلّل من قيمة اللذة الحسية ولا يبدّد أية طاقة لأجل العمل بالطقوس الدينية. وحين نسترجع إسقاطاتنا الدينية وننزلها على الأرض مجدداً فإنه سيكون بإمكاننا أن نحيا بسعادة مع

Twitter: @abdulllah1994

أخلاق تراعي الغير. وعلى قاعدة الأنتربولوجيا الطبيعية لا بد من إطلاق أخلاق لا تعادي الحواس[60].

أبدى كارل ماركس (توفي عام 1883) تأثره القوي بهذه التعاليم، وقد أراد أن يطلق فلسفة تاريخ تكون قائمة على أساس مادي. يجب استبدال الفلسفية السائدة حتى اليوم بالاقتصاد السياسي وبالعلم الاجتماعي. فالأمر لا يتعلق بتأويلات مختلفة للعالم، بل بتغيير المجتمعات الإنسانية غير العادلة. تبعاً لهذا التصور تصبح كل أفكارنا وتقييماتنا قائمة على عوامل اقتصادية واجتماعية. وهذه العوامل هي التي تخلق ما يناسبها من «بناء فوقي»، إلا أن الفكر الإيديولوجي قد لا يقوى على إدراك هذا الترابط. ذلك أن الوجود الاجتماعي سابق على الفكر وعلى الوعي، وبعد الآن يجب اعتبار التعاليم الفلسفية أجزاء من بناء فوقي إيديولوجي تكون فوق المجتمع المحسوس. أما الآن فإن المادية التاريخية ستحاول أن توضح دخول الأفكار الفلسفية انطلاقاً من المواقف الاجتماعية.

اتبع ماركس في ذلك تصوراً فكرياً عماده علم الاجتماع وعلم النفس، إذ نجد في كل مذاهب البناء الفوقي العقلي انعكاساً لديناميات النفس الإنسانية وحاجاتها. يعتبر مجتمع الاقتصاد الرأسمالي مجتمعاً غيرعادل، لذلك يجب العمل من أجل صورة مجتمع جديد. فإذا ما قامت الدولة بإدارة الملكية الخاصة ووسائل الإنتاج، فإن القضاء على الظلم الاجتماعي يصبح ممكناً. وحينها ستختفي الطبقات الاجتماعية، ومن ثم ستكون المصالحة بين الناس والطبيعة. والمجتمع الاشتراكي هو الذي سيكون بمثابة الهوية الكاملة للإنسانية، ثم إن القيامة الحق للطبيعة ستوصل إلى إنسانية لا تؤمن بالله.

ينظر إلى العلاقة بين الإنسان والطبيعة بشكل جدلي، فكل إنسان بذاته هو إنتاج الطبيعة من جهة، ومن جهة ثانية فهو يعمل لتغيير الطبيعة. يجب وضع حد «للاغتراب» من خلال العمل، إذ لا يجب أن

Twitter: @abdulllah1994

يكون الإنسان سلعة بالنسبة لأخيه الإنسان، بل يجب أن يكون شخصية حرة. في مجتمع لا طبقات فيه لا يجب استغلال الضعفاء إطلاقاً، وعلى الجميع أن يتمكنوا من إشباع حاجاتهم الأصلية. وعلى العمال المشاركة في فائض قيمة البضائع، التي تم إنتاجها بفضل عملهم. ولا بد باستمرار أن يكون الفكر النظري في خدمة مصالح المجتمع العملية. بعض هذه الأفكار نجد التعبير عنها في سياسة الاشتراكية الواقعية، بل في الفكر الشيوعي.

الفكر الوضعي والنفعي

حاولت الفلسفة الوضعية بطريقة تجريبية استدلالية أن تدخل مثل هذه القضايا إلى العلوم التي تقوم على المراقبة بشكل حصري. إذ تم رفض كل فكر مثالي أو ميتافيزيقي أو حتى تأملي. أرادت هذه الفلسفة التوجه فقط إلى النتائج التي ترتبت عن العلوم الطبيعية، لتجعل منها علوماً مفيدة في تشكيل النظرية. كان أوغست كونت (توفي عام 1857) أول مفكري هذا الاتجاه، وقد حاول تنظيم هذه الأفكار بشكل نسقي (محاضرات في الفلسفة الوضعية). لقد أرسى جمعية وضعية واعتبر نفسه نبي دين وضعي ونبي التقدم العلمي. في نظريته حول العلوم رأى أن القضايا يجب أن تتضمن تجارب فقط. والوقائع المفردة الناجمة عن المراقبة تعتبر بالنسبة له وقائع مباشرة (خلافاً لكانط). فالطبيعة، وكذلك العلوم العقلية بإمكانهما أن يفيا بهذه الفرضية.

إلا أن العلوم تختلف بحسب اختلاف درجات صحتها، ففي الدرجة الأعلى نجد الفيزياء ثم علم الفلك، يلي ذلك علم الاجتماع ثم علم النفس. أما الإصلاحات في المجتمع فيجب أن تقوم على أسس العلوم الوضعية (علم الاجتماع) كما لا بد للتصورات البنّاءة من أن تجد أشكالاً جديدة للعيش المشترك. حيث على العقل الوضعي أن يسهم في التقدم العلمي. حتى الآن لم نتمكن من التعرف إلا على مراحل ثلاث من مراحل التطور الثقافي، هذا التطور الذي تطبعه القوى الروحية باستمرار بطابعها. بذلك

Twitter: @abdulllah1994

اتخـذ كونت النمـوذج النقيض لـكارل ماركس، الذي لـم يعترف للأفكار العقلية إلا بآثار جانبية[62].

بموجـب قانـون الحـالات الثـلاث، قـام النـاس أول الأمـر بتأويل عالمهم بشـكل أسـطوري ولاهوتي، ففـي كل مكان مـن الطبيعة افترضوا وجـود كائنات إلهية أو كائنات شـيطانية. في مرحلـة أخرى حلت الأفكار الماورائيـة مـكان التصورات الدينيـة، كما هو الأمر تقريبـاً مع أفلاطون أو هيجـل. أمـا الآن فقد دخلـت الحضـارة مرحلتهـا الثالثة، وهـي المرحلة التـي انطبعـت بطابع العلـوم الوضعية. هنا حـل التقنيون وعلمـاء الطبيعة وعلمـاء الاجتمـاع وعلماء النفس مكان الفلاسـفة التأمليـن واللاهوتيين والكهنـة. في هذا العصر الوضعي الجديد نجد سيطرة للعلوم الصحيحة، والتطورات الاجتماعية يمكن توقعها مسـبقاً وبدرجة كبيرة من الاحتمال. وكل مجـالات الحيـاة سـتكون الغلبـة فيهـا للعلـوم الصحيحة، وسـعادة الإنسان سيتم السير فيها قدماً وبسرعة.

في فلسـفته المتأخرة توجه أوغست كونت إلى التصوّف الوضعي أو إلى الدين الوضعي. بدل الاعتقاد بوجود إله عالم شخصي، لا بد الآن من إيجـاد «كائن أكبر». ومن خلال عبادة هذا الكائن يتعلم الناس كيفية تنظيم مصالحهـم الشـخصية وتنظيم الميـول الإنسـانية جمعاء. وعلى السـلوك الأخلاقي الفردي أن يتوجه نحو أهداف الجماعة، وبالتالي باتجاه الإنسانية ككل. يجب تقديم مظاهر العبادة لهذا الكائن الأكبر من خلال طقوس تقدم فـي الأعياد، في الولادة، مع بداية الذهاب إلى المدرسـة ومع بداية امتهان وظيفـة معينة. بعد الموت يسـتمر الوجود الذاتي للأفـراد من خلال ذاكرة الإنسـانية. يحدد العلمـاء لاحقاً هـذا المجتمع الجديـد، ويطلقون قواعد التربية ويحددون القيم الأخلاقية والقوانين في الدولة[63].

تربـى المفكـر الإنكليزي جون سـتيوارت ميـل (توفي عـام 1866) في وسـط روحيـة العقيـدة الأخلاقيـة النفعية، كمـا أطلقها جيرمـي بنتام. اعتبـر نفسـه مفكـراً ليبرالياً وأبـدى حججه ضـد النظريـة الماورائية. على

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة من الآن فصاعداً أن تتوجه إلى الوقائع العلمية المعترف بها وإلى مناهج العلماء الطبيعيين. حتى المنطق يمكن، برأيه، إيضاحه انطلاقاً من المعارف المستقاة من علم النفس. (نظام المنطق، العقلي والاستدلالي). إذ إن علاقاتنا بالمفاهيم إنما تقوم على العادة وعلى تداعي الأفكار. حتى الاستنتاجات في المنطق الاستدلالي يُصار إلى تعميم معارف العلوم المفردة، وبذلك يتم تجاوز العلم. وهكذا يسهم المنطق الاستدلالي أساساً بعرض القوانين السببية وبالتعبير عن قواعد سير الطبيعة.

في الأخلاق تعتبر الأفعال الجيدة، تلك التي تحمل للأفراد أو للجماعة نفعاً ما. والهدف من سلوكنا الأخلاقي هو بالتالي تحقيق أكبر قدر من السعادة للعدد الأكبر من الناس. ذلك أننا في تقييمنا إنما نتبع في نهاية الأمر تجربة اللذة والألم. ثم إن القواعد الأخلاقية اللازمة للسلوك الصحيح هي قواعد يمكن تعلّمها من خلال الثواب والعقاب. في الحياة نميّز باستمرار بين الشكل الأعلى والشكل الأدنى من إشباع اللذة. وفي المجتمع لا بد للعدد الأكبر من الناس أن يشارك في المنافع الاقتصادية، إلا أن هذا التوزيع لا بد من أن يقوم على مبدأ الإنجاز والعمل. وكل ما يمكن للمرء أن يتمناه يعتبر مرغوباً فيه، وهذا ما يستنتج من الطبيعة.

في السياسة تبنّى ميل تصوّر الدولة الليبرالية، مع ذلك يجب مراعاة المعايير الأخلاقية في اتخاذ القرارات السياسية. لذلك لا بد من إقامة نظام الدولة على مبدأ قانوني حتى يكون التقدم الاقتصادي ممكناً لأكبر عدد ممكن من الناس.

أطلق هربرت سبنسر (توفي عام 1903) فلسفة «توفيقية» تقوم على أساس طبيعي، وقد حاول أن ينظر بشكل كلي إلى كل المعارف المتعلقة بالعلوم الطبيعية. إن الواقع يستند إلى قوة غير قابلة للفساد، وهي ما يطلق عليه الناس اسم «المطلق». لا يمكننا أن نعرف هذا الواقع، إلا أننا نكتشف تمظهراته في سيرورة الطبيعة والكون. والواقع هذا يتطور باستمرار، إذ إن كل ما هو واقع إنما يمرّ من حالة غير محددة إلى حالة متمايزة. والحالات

Twitter: @abdulllah1994

الفردية تتحوّل إلى نسق منتظم، وفي الوقت نفسه تظل العلاقات قائمة في ما بينها. إننا نتعرّف إلى هذا التطوّر العظيم في الكون وفي علم الأحياء وفي الثقافة الإنسانية. تشكل الدولة الإطار الذي يستطيع كل إنسان أن يكمل حياته ضمنه. حتى أخلاقنا تتطوّر تبعاً لنمط المنافع في سيرورة الانتقاء الطبيعي والسعي من أجل تحقيق السعادة. بهذا التصور أوجد حلاً وسطاً بين المواقف العقلانية والمواقف التجريبية[65].

فلسفة الحياة

طور فريدريش نيتشه (توفي عام 1900)، الذي اختص بفقه اللغات القديمة، فلسفة تعنى بالقوة في الحياة. في البداية أبدى نيتشه إعجاباً شديداً بقوى الفن الخلاّقة، التي تساعدنا على تحمّل الحياة الخالية من المعنى وعلى إعطائها شكلاً. ذلك أن قوى الحياة تنصب على وهم عالم جميل ومنظم وتجعلنا ننسى ألم الوجود الإنساني. حيث يصل الفكر العقلاني إلى اقصى حدوده، فهناك ينطلق تأويل وجود الأسطورة. إلا أن العلم الحديث لا يتعلّق أبداً بواقع متعالٍ، والإيمان بحقيقة موضوعية يضيع وسط هذا الواقع. من هذا الواقع لا يتبقى لنا إلا أن نتناول الماورائيات وكذلك الدين والأخلاق من وجهة نظر تنطلق من علم النفس. يظهر هذا النظر لنا أننا بحاجة إلى مظهر الحياة الجميل، حتى يتسنى لنا أن نعبر المواقف الصعبة وأن نتحمّل لا معنى الحياة.

هكذا تعتبر عقائد الدين والماورائيات باستمرار في أساس مشاعرنا وأهوائنا، ما يعني أن اللاعقلاني هو ما يسيّر حياتنا. ونحن نحتاج إلى تطوّر الانتظام والثبات، هذا التصوّر الذي نربطه بالعقيدة الإلهية. إلا أن الإله القديم قد مات، ونحن الآن نستوعب العدم الأزلي للذات. يساعدنا هذا التصور الدوري للزمن على تحمّل عدمية الوجود. إلا أنه بالإمكان أن نتقبل حياتنا وأن نحب وجودنا، إذ إن واقعنا سيتشكل من عدد ثابت من مراكز القوى. ومراكز القوى المحدودة هذه (راجع المونادا عند ليبنتز) ستكون بإدارة «إرادة الاقتدار»، وبذلك تقوم منافسة قصوى بين كل

Twitter: @abdulllah1994

سيرورات الحياة. ولا يمكن تجاوز العدمية إلا عبر ميتافيزيقا قوة جديدة، فالميتافيزيقا العقلانية القديمة قد آلت برأيه إلى نهايتها.

أما العدمية فقد صارت بزعمه تنازلاً عن الحقيقة الأزلية وقيم الحياة، شكلاً من أشكال «الضعف» و«الانحلال»[66]. من الناحية الفيزيولوجية تشلّ العدمية إرادة الحياة، وهذا الشلل يظهر في حاجتنا إلى الإيمان الديني وفي أخلاق الشفقة. ذلك أن الشفقة على الآخرين تقلّل في كل الحالات من طاقة الحياة، وهي إلى ذلك معادية للحياة. بالطبع، لقد أبدى نيتشه دهشته من تأثيرات العدمية، وقد عاش هو ذلك شخصياً. وقد ارتأى أن يواجهه من خلال ميتافيزيقا معارضة، وتحديداً من خلال «إرادة الاقتدار» ومن خلال «إعادة تقويم» كل قيم الحياة السائدة حتى الآن. في ميتافيزيقا القوة الجديدة هذه يجب أن تكون قوى الحياة أعلى من قوى الإضرار وإيقاف الجهد. بدل قيم الحياة المسيحية التي توصل إلى الانهيار (التواضع وحب الآخر) لا بد من إدخال قيم حياة جديدة، وتحديداً السعي إلى السلطة والسيطرة والاعتزاز. تميزت المسيحية بأخلاق العبيد، وهذا ما يجب برأيه إنهاؤه بحزم.

وفي المجتمع لا بد أيضاً من إقامة أخلاق الأسياد مجدداً، إذ هي وحدها التي تعبّر عن الإرادة بحياة قوية. وبالتالي فإن "الإنسان الأعلى" وحده هو القادر على إعطاء الحياة التي لا معنى لها معنى جديداً، وتحديداً معنى الاقتدار. بعد موت إله السلطة القديم يقيم الإنسان القوي القيم الأخلاقية والحقائق الموضوعية. يحوّل الإنسان السيد القوي نفسه إلى إله، ولذلك نجد الآن العديد من الآلهة[67]. فإله الحياة اليوناني ديونيزوس يقوم مجدداً الآن ليكون نقيض إله المسيحيين المصلوب. تم استقبال فلسفة الحياة هذه كما تصوّرها بشكل انتقائي، إذ صار التركيز على انتقاده للعقل ونقده للمسيحية وعلى أفكاره حول الإنسان الأعلى وعلى فكرته عن إرادة الاقتدار. وقد اختار أوائل المفكرين القائلين بالديكتاتورية في القرن العشرين على أفكاره النخبوية، محاولين التقليل من شأن نموذج

Twitter: @abdulllah1994

الحياة المساواتي الذي قال به التنوير الأوروبي. وبذلك تحول نيتشه إلى خصم واضح للقيم الأساسية في الثقافة الديموقراطية[68].

كذلك جعل هنري برغسون (توفي عام 1941) من قوة الحياة الأصلية موضوعاً لفلسفته، إذ نسب إليها صفة ماورائية. في سيرورة المعرفة نقيم صوراً نربط قسماً منها بالعالم الخارجي ونربط القسم الآخر منها بالعالم الداخلي.

يبدي وعينا باستمرار ردة فعل ثانوية أول الأمر على دوافع حياتنا، وبذلك نحيط بواقع الأحياء باستمرار بشكل حدسي. والواقع هذا فاعل حتى من خلف العالم المادي، وكينونة المادة تتقوم من خلال ذبذبات الطاقات. إن التطوّر البيولوجي لا يتبع غايات محددة، بل هو يحصل عبر، اندفاع الحياة الحيوي. ولا تتبع قوة الحياة هذه أي تخطيط ولا يمكن تحديدها أيضاً، وخطوط تطورها متباعدة عن بعضها بعضاً. هذا وقد اتخذ اللاهوتي تيار دي شاردان موقفاً قريباً من هذه النظرية[69].

الفنومنولوجيا وفلسفة الوجود

اعتقد إدمون هوسيرل (توفي عام 1938) بإمكانية معاينة جوهر موضوع أو شيء ما. لقد أراد أن يقلّل من قيمة النظرة إلى المعرفة المستندة إلى علم النفس أو المنطق. وفي الوقت نفسه وضع حداً لنفسه عن الأشكال الطبيعية لتفسير العالم، إذ آمن بإمكانية النظر في العلاقات الماهوية. إن العلم بالمعنى الكامل للكلمة يكمن فقط حيث يطلق الحكم بوضوح كلي وحيث يمكن بلوغ ما هو مشترك بشكل كامل. وبهذه الطريقة لا بد من معرفة الواقع النهائي، إذ إن الطبيعة هي معطى حتى من دون تفسيرنا لها. لذلك تتوفر الفلسفة على إمكانية معاينة ماهية الأشياء والموضوعات من دون تفسيراتنا الذاتية لها، والتعبير عما تمت معاينته بواسطة اللغة. حتى في فلسفته المتأخرة ظل هوسيرل يعتقد بإمكانية المعرفة الفلسفية النهائية[70].

أما فلسفة الوجود الإنساني فهي تنسب إلى المفكر الدانمركي

Twitter: @abdulllah1994

سورين كيركغارد (توفي عام 1855)، الذي تأثر أول الأمر بتصورات شلنغ. لا تبدأ الفلسفة برأيه مع الشك. بل مع اليقين، والشك يجب أن يسبق الفلسفة، إلا أن فكرنا المحدود لن يقدر أبداً على إدراك الواقع المحيط ولا بلوغ المطلق. إذ إن الفردي يتجاوز في سيرورة الفكر العام باستمرار، والمعارف ترتبط باستمرار بتاريخ حياة الذات العارفة. ومن ناحية أخرى تغير المعارف حياتنا، إنها تعطيها دلالة وجودية. أما الشك الجذري فيقود الإنسان إلى القنوط ويقضي فيهم على الشعور بالحياة. ولذلك فنحن نحاول، وبطرق متعددة تحاشي قلق الحياة، أحياناً بواسطة الفن، أو الأخلاق وأخيراً بواسطة الدين.

ونحن بمعايشة الجمال نعطي الحياة معنى، وباللجوء إلى الفعل ننفي قلق الحياة. إلا أنه بالعلاقة بالإله الشخصي نكتشف الإحساس بالأمان. وبشخص المسيح تتبدى لنا العلاقة المفارقة، علاقة النهائي مع اللانهائي. إن اليأس مرض يوصل إلى الموت، ولا يمكن تجاوزه إلا بالنظر إلى الله. كل ما نعرفه عن الواقع ليس إلا معرفة ذاتية، إذ إن كل معرفة علاقة بوجود الشخص العارف. مع ذلك فإن حقيقة الألوهة هي الشرط المسبق والفرضية اللازمة لكل معرفة ذاتية. وحده الإيمان بالله يجعلنا قادرين على تجاوز مفارقة الحياة وعلى إنهاء القلق منها، وعلى تغيير الحياة أيضاً. إن تناقض الحياة الداخلي يمكن تحمله فقط عبر الإيمان الديني[71].

كذلك أولى مارتن هيدغر (توفي عام 1976) مسألة الوجود (أو الكينونة) عنايته. في البداية أعرب عن قبوله بالفلسفة الفينومنولوجية، إذ كان لها أن تفتح المعبر إلى الوجود الإنساني. إن السؤال عن معنى الوجود يرتبط مع قدرية الوجود الإنساني. إننا لا نعلم لماذا نحن في العالم. ولذلك يقلقنا هذا الوجود الإنساني إذ نجد أنفسنا وقد أصبحنا في العدم. وفي عالمنا نقيم باستمرار علاقات من خلال الأمزجة التي لا تتبع أية مقاصد. وبذلك نعيش وجودنا مع الآخرين. كذلك لفهمنا للعالم علاقة بالأمزجة أيضاً، ولذلك يختلف فهم العالم فردياً من إنسان لآخر. بإمكان

Twitter: @abdulllah1994

كل إنسـان أن يقرّر استقلاليته ومسؤوليته الشخصية، وبذلك يكسب الفرد خصوصية وجوده.

فـي معاينـة القلـق أو معايشـته يكون الإنسـان كمـا لو كان قـد أُلقي علـى نفسـه. وعليه في الحيـاة أن يقرر بنفسـه ما إذا كان يرغـب بالبقاء مع «المجهوليـة» أو مـا إذا كان يريـد أن يعيش عبثـاً أصيلاً. بأفكارنا نسـتطيع فـي كل وقت أن نهرب من المـوت، ذلك أن القلق من الموت يطبع حياتنا بالكامل. أما صوت الضمير فيشـجعنا على الحياة حياة ذاتية، وعلى العزم والتصميم. إن تحليل زمنية حياتنا يجعلنا نتنبه على نهائيتنا. بمثل هذا الفكر الوجودي أراد هيدغر ان يجعل الفلسـفة العقلانية والفكر المنطقي موضع سـؤال. إذ كلاهما لا يسـتطيع أن يسبر أعماق الوجود البشري. لذلك على الأسـئلة الوجودية أن تغير سلطة المنطق[72]. على الفهم أن يكون أدنى من العيان، حتى لو كان لكليهما المصدر نفسه.

بـدت النازيـة بمثابـة القـوة الشـابة في الشـعب، هنالـك كان على السياسـة وعلـى العلـم أيضاً التوجـه بموجـب المبدأ الذي يـراه الزعيم. والحريـة العلميـة تقود بسـهولة إلـى الاسـتهتار ولذلك يجب اسـتبدالها بالخدمة والإلزام. والقيم الروحية للشـعب يجب أن تطبع بقواه الأرضية وبالـدم أيضـاً. ومما لا شـك فيه أيضـاً تتمتـع كل قيادة سياسـية وروحية للاتباع بصفات خاصة[73].

فـي فلسـفته المتأخرة انتقل هيدغـر من الانهمام بالوجود الإنسـاني ليجعل من الوجود، أو الكينونة عامة موضوعه الأساسي. فالكينونة هي ما وراء الموجودات وقد باتت طي النسيان من جانب العلوم. فالإنسان ليس السـيد برأيه، بل هو «مارس الكينونة» ولذلك يجب التفكر بالكينونة. وقد قاده هذه التفكر إلى التقليل من قيمة العلوم الطبيعية وإلى الإعلاء من شأن المعرفة في الفلسفة. إن تصوف الكينونة يرتبط مجدداً مع اللاهوت، الذي انطلق منه هيدغر بالأسـاس. أشار النقاد إلى جملة من الصيغ الفارغة التي حفل بها فكره[74].

Twitter: @abdulllah1994

كذلك أوكل كارل ياسبرز (توفي عام 1969) الفلسفة مهمة الكشف عن الوجود الإنساني والانفتاح على التعالي. ذلك أننا نختار الكينونة الإنسانية الحق في الوجود بمحض الحرية، وفي المواقف القصوى لوجودنا الإنساني نكون كما لو ألقي بنا إلى داخليتنا. ومن حدود القلق والموت والمعارك والحب نكتشف ذاتيتنا الخاصة. أما تحقق وجودنا فلا يتم إلا بالتواصل مع الآخرين، وبذلك يتم الترابط بين أنا- الكينونة والكينونة - مع - الآخرين. بالحديث الأصيل فقط يمكن لوجودنا أن يصبح أكثر وضوحاً، فبذلك يظهر ثمة ما هو أهم وأكبر وما لا يمكن الإحاطة به. وهكذا تنفتح نظرتنا من حدود الحياة على ما هو متعالي، وما لا يمكن الإحاطة به يكون في دائرة نظرنا[75].

يتميز الإيمان الفلسفي عبر حركته الدائمة عن البحث عن الإيمان الديني. فالإيمان الفلسفي يسعى إلى معرفة الحقيقة، وإلى تحقيق الحرية والى الحياة الأصيلة. لا يجد نفسه مرتبطاً بحدود عقيدة ما، فهذا الإيمان يشق حرية البحث[76].

دوافع التفكير في الفلسفة التحليلية

أخذ هذا الاتجاه الفكري على عاتقه، من خلال التحليل المنطقي للغة اكتساب معارف جديدة، واكتشاف الصيغ الفارغة في الفلسفة حتى الآن. وقد اتخذ هذا الاتجاه موقفاً نقدياً قوياً من الفكر الوجودي ومن الفكر المثالي، آملاً تجاوز أشكال الفكر هذه. هكذا حاول الرياضي غوتلوب فريجي (توفي عام 1925) أن يقود الرياضيات إلى منطق اللغة. وبذلك ميّز بين المعنى (المضمون) والدلالة (العلاقة بالموضوع) في المفهوم. لا نصل إلى دلالة اسم ما من خلال معناه، ذلك أننا نجد أسماء لا علاقة لها بالموضوع. حتى في الأحكام المزعومة يجب التمييز بين المعنى والدلالة. الواقعة هي فكرة ولكنها صحيحة. وبالأساس لا بد من التمييز بين مجالات ثلاثة من المعرفة، وهي الطبيعة، ووعينا وأفكارنا الموضوعية بهذا التمييز

Twitter: @abdulllah1994

فقـط يمكـن تجـاوز الأحادية في نظريـة المعرفة. لا يجـب بعد الآن أن يكون للمظاهر النفسية أي اعتبار في المنطق[77].

يعتبـر جـورج ادوارد مور (توفي عام 1958) مـن أعطى هذه الأفكار توجهاتهـا الأساسـية، إذ اعتبر أن تأويـلات العالم المثاليـة لا تتميز بالدقة ولا بـد مـن العودة إلى تحليل اللغة العادية، لغة كل يوم. إن وعينا هو وعي لشيء ما باستمرار، إذ ثمة علاقة قائمة على الدوام بالموضوعات. ومن ثم فإن لمفهوم الوجود مكانة خاصة تميزه عن سـائر المفاهيم الأخرى. حتى أحـكام المنطق وحتى تفهم مقاصدها يجـب أن تحلل بطريق منطقي. كما يجب أن ندركها بطريق الحدس. إذ حدسـياً وعفوياً نعرف ما هو السـلوك الصائب تجاه الآخرين، كما يسـاعدنا ذلك علـى تذوق الجمال بحدّ ذاته. بانعطافه إلى تحليل اللغة فتح مور الطريق أمام اتجاه بحثي جديد[78].

كذلـك اتبـع برتراند راسـل (توفـي عـام 1970) نظريـة تجريبية في المعرفة مع خطوط مثالية، إذ أصر على التعلق بالتأويلات الحرة لمعطيات الحس. إن أشـياء العالم الخارجي ليسـت مضامين وعينا وحسب، بل هي مسـتقلة عنها تمامـاً. ولأن الإدراك فعل عقلي، فإن موضوعات الإدراك لا يجب أن يكون لها صفات عقلية. إن علمنا بالأشياء يكتسب عبر علامات، وهـي التي بإمكانها أن توسـع بالتالي مجال معرفتنا. فـي تصور «التجريبية المنطقيـة» يصـار إلى تقسـيم الأحـكام إلى بسـيطة ومعقـدة. إن ما يعرف بالوقائع الذرية موجودة ولا علاقة لها بفكرنا الإنسـاني. وعلى الفلسفة أن تحلل الوقائع المقبولة عامة وأن تعيد صياغتها بدقة أكبر.

في سـيرورة المعرفة يُصار إلى تحول المسـائل الفلسـفية إلى قضايا علمية. وفي فلسفته المتأخرة اقترب راسل من النظرة السلوكية إلى الواقع. إذ صارت القناعات الفلسفية عنده أحوالاً نفسية. والقضايا أصبحت بنظره استعدادات لسلوك معين. والواقع ككل أصبح واقعاً مركباً من حقيقة مادية وأخـرى عقليـة. وعلى تحليل اللغـة أن يظهر تأثيره قبل أي شـيء آخر في الحياة العملية، لا سيما في الخطاب السياسي والأخلاقي[79].

Twitter: @abdulllah1994

في فلسفته الأولى اتبع لودفيغ فيتغنشتاين (توفي عام 1951) المنطق التجريبي، الذي يحاول البحث عن معنى معياري للغة العلوم بأكملها. إذ تقع على الفلسفة مهمة إيضاح الأفكار والأحكام. وبما أنه للأقوال التي تعبر عن الوقائع فقط معناها، فإن العلوم لم يبقَ لها سوى الأحكام المتعلقة بمعرفة الطبيعة. إلى جانب ذلك نجد بالطبع مجالاً آخر كاملاً، لا يدخل في مجال المعرفة العلمية، وهذا المجال هو ما لا يمكن التعبير عنه، إنه المجال الصوفي والأخلاقي. ولذلك علاقة بدهشتنا حول وجود العالم. العالم هو جملة الوقائع، وهذه تظهر نفسها مجدداً في نشوء الموضوعات[80]. إن أحكامنا الأولية هي صور الواقع، وما ينسخ عن الواقع يكون وقائع. والنسخ يتم من خلال المشابهة الكيفية.

يمكن للحكم أن يعبّر عن واقع، ولكن ليس عن الشكل المنطقي. حتى يمكن عرض هذا الشكل علينا أن نتوجه إلى ما هو خارج عالمنا. فالأحكام تكون حينئذ صحيحة إذا كان للموضوعات المعبر فيها قوام. يشكل مفهوم «الأنا» حداً، إنه مفهوم الحد للعالم[81]. وحدود لغتي هي بالتالي حدود عالمي. وحين أتيح لفيتغنشتاين أن يتعرف إلى وجهات نظر الذرائعية الأميركية (لا سيما ذرائعية وليم جيمس)، غيّر في مواقفه السياسية الأساسية. واتبع منطقاً ذرائعياً صبغ فلسفته المتأخرة. وبذلك ابتعد عن المعنى التجريبي الذي بدا له شديد الضيق.

في «المباحث الفلسفية» طوّر الآن نظرية في المعنى ووضع معايير جديدة لمعنى الأقوال والمفاهيم. فلم يعد ينظر إلى الأقوال بوصفها صور الوقائع بل هي تعطي دلالات المفاهيم من خلال استعمال اللغة. وعلينا أن ننظر بدقة كيف يمكن أن يستخدم المفهوم حتى يتسنى لنا فهمه. ثم إن استخدام اللغة إنما يتبع «لعبة لغة» محددة، يُصار إلى استخدامها في جماعة لغوية. ومن واجب اللغة الآن أن توصف مختلف ألعاب اللغة وأن تتوفر على قواعدها. وفي الحياة نستخدم العديد من ألعاب اللغة الواحد منها إلى جانب الآخر، منها بالتحديد العلمية، والجمالية والأخلاقية والدينية، وجميع هذه تتبع قواعدها الخاصة بها.

Twitter: @abdulllah1994

من هذه الزاوية يكون للمفاهيم الدينية والأخلاقية معناها ودلالتها. والآن يصار إلى البحث قبل أي شيء آخر في اللغة اليومية التي تتوحد فيها جملة من ألعاب اللغة. ثم إن اللغوية تنمى باستمرار من خلال أشكال حياة وعوالم حياة المتحدث. وبذلك يكتسب المظهر العملي وزناً. وبذلك أيضاً يبعد فيتغنشتاين نفسه عن نظريات الدلالة الماهوية والعقلية، مبدياً ميله إلى التصور السلوكي المبدأي الذي يهدف الوصول إلى سلوكية لغوية. وتكون العلاقة بين مختلف الألعاب اللغوية علاقة نسبية، فلا وجود للعبة لغوية مطلقة صحيحة. بذلك تكون أيضاً كل معارفنا وحقائقنا نسبية، فهي ترتبط باستمرار بأشكال الحياة وبعوالم الحياة العينية.

وفي كل لعبة لغة نجد فرضيات لا يمكن الشك فيها أبداً، والا لما أمكن للعبة أن تؤدي وظيفتها. وبالطبع على الفلسفة أن تنأى عن الحقائق المطلقة كلياً، وبواسطة تحليل اللغة يمكن للفلسفة أن تكتسب وظيفة علاجية. وبذلك يكون فيتغنشتاين قد أسهم بحسم بقيام فلسفة اللغة العادية، هذه الفلسفة التي تلقى اليوم تأثيراً واسعاً. وهو يعتبر أحد أهم الفلاسفة المعاصرين، إذ استطاع أن يربط العمل الفلسفي مع المعرفة العلمية(82).

الوضعية الجديدة والعقلانية النقدية

اعتبرت الوضعية الجديدة نفسها مع مطلع القرن العشرين بمثابة فلسفة تجريبية منطقية، معتبرة الخطاب العلمي بوصفه المعطى الوضعي وحده الصحيح، هكذا أراد موريتز شليك Moritz schlick (توفي عام 1936) أن يوجه نقداً قاسياً إلى شروط المعرفة الصورية. بدل الحديث عن مفاهيم، لا بد بعد الآن من الحديث عن وظائف مفهومية. ونحن عبر أحكامنا نقيم جسراً بين المفاهيم والواقع. فالمعرفة يمكن أن تفهم بوصفها حكماً صحيحاً، يتعلق بوقائع تجريبية. إذ إن المعطى الوضعي هو الحقيقي بإطلاق، وهو الذي يسبق كل فرضياتنا الأخرى. اما الفلسفة

Twitter: @abdulllah1994

فيجب أن تفهم الآن بوصفها العمل العلمي بهدف إيضاح الأحكام. والأخلاق من وجهة النظر هذه تعتبر أيضاً تحققاً لآداب مكتوبة، فهي تنتمي إلى علم النفس التجريبي، وليس للفلسفة. إذ إن تقييماتنا الأخلاقية لا يمكن تفسيرها من دون ربطها بمشاعر اللذة أو التثاقل. يمكن اعتبار كل المهام وكل التجارب التي نرفع من سعادتنا جيدة. أما علم النفس العلمي فيجب أن يقوم على أساس سلوكي[83].

حول موريتز شليك تكونت دائرة لتبحث في تصورات العالم بطريقة علمية، وقد عرفت هذه «بحلقة فيينا» التي ارتبط اسمها ببرنامج تجريبي منطقي. يعتبر معرفة علمية فقط، ما يمكن مراقبته بطريقة تجريبية وما يمكن تبريره لاحقاً بمساعدة المنطق. إن أحكام الماورائيات لا بد من فضحها بواسطة التحليل المنطقي وإظهار انعدام المعنى فيها. ذلك أن النظرة العلمية إلى العالم يجب أن تكون في خدمة الحياة والتقدم الثقافي. والفلسفة يجب أن تفهم قبل أي شيء آخر بوصفها نظرية في العلوم (كارناب). يجب اعتماد المعيار الحسي للتحقق من الأحكام، التي تستند إلى أقوال تركيبية، إذ إن حقيقة الأحكام التحليلية لا يمكن البرهنة عليها إلا باستخدام المنطق. يعتبر أرنست ماخ أن الأقوال العلمية يجب أن تقوم حصراً على المفاهيم المستقاة من التجربة. وتبعاً لبرنامج فيزيائي يجب اعتماد الأحكام المستندة إلى التجربة لإقامة الخطاب العلمي (أوتو فون نويراث Otto von Neurath).

وبما أنه ليس للعلم البحت ما يقوله بشكل مؤكد حول مضامين الأخلاق والتقييمات الأخلاقية، فإنه عليه الاكتفاء بتحليل صورة الأحكام الأخلاقية، أو الاكتفاء بما بعد الأخلاق. إذ إن الأحكام الأخلاقية تعبر باستمرار عن التجارب والمواقف العاطفية فقط (ألفرد آير Alfred Ayer). أما المفكرون الآخرون، أمثال شارل ل. ستيفشون فقد أبدوا قناعتهم بأن التقييم الأخلاقي دائماً ما يرتبط بقناعات بالوقائع التي تندرج فيه. مع ذلك يتحول الجدل الأخلاقي إلى مسائل تتعلق بما بعد الأخلاق[84].

Twitter: @abdulllah1994

تجاوز كارل ريمون بوبر (توفي عام 1994) في تفكيره الوضعية الجديدة، من خلال برنامجه حول «العقلانية النقدية». أبدى ابتعاده عن «حلقة فيينا» إذ بدت أحكامها من زاوية الجدل العلمي أحكاماً لا معنى لها ويصعب القبول بها، إذ يمكن أيضاً مناقشة نتائجها بطريقة عقلانية. بدل التحقق من الأقوال العلمية لا بد من اعتماد مبدأ التكذيب. بذلك يمكن اعتبار مثل هذه الأحكام صحيحة موقتاً لا سيما التي لا تكذيب لها. وبالتالي فنحن لا نصل في العلم إلا إلى حقائق موقتة لا إلى معارف نهائية أو حقائق نهائية. كل معارفنا خاضعة للتكذيب، إلا أنه بإمكاننا التعرف إلى الأخطاء وأن نتعلم منها من جديد. هكذا في المعرفة من خلال المحاولة والخطأ. والحياة كلها تقوم على تعلم حل المشاكل الناشئة.

في أنطولوجيا العوالم الثلاثة يميّز بوبر بين عالم الأجساد الطبيعية (العالم الأول) وعالم الوعي النفسي (العالم الثاني) وعالم المضامين التي يفكر فيها (العالم الثالث). إن العقيدية النظرية أو العلمية مع ما تتضمن من معارف أكيدة غير ممكنة إطلاقاً. وبالتالي يعتبر أفلاطون وهيجل بمثابة رائدي الحقيقة المطلقة والنظام السياسي المقفل. وحدها الدول التوتاليتارية والديكتاتوريات تستند إلى حقائق مطلقة، لأنها تخاف الجدل النقدي. أما من يعتقد بزمنية معارفنا وإمكانية تجاوز نظريتنا، والذين يقترفون أيضاً بتقييمنا الأخلاقي فهو الذي ينأى عن الحقيقة النهائية وعن القيم النهائية. فكل الأحكام حول الوقائع تنطوي على تأويل معين في إطار نظريات معينة. وبالتالي فإن علمنا يستند إلى اتفاقات اصطلاحات، ما زالت قيد التطوّر. في فلسفته المتأخرة طوّر بوبر نظرية معرفة من دون ذات عارفة. وبذلك استند إلى العالم الثالث، إلى مضمون الفكر، وإلى الفرضيات والنظريات. وقد اعتبر أفلاطون مكتشف هذا العالم الثالث من الأفكار الخاضعة للتأمل[85].

إلى جانب شكل إدراك الزمان والمكان ثمة استعدادات عقلية أخرى فطرية موجودة فينا، وهي تؤهلنا لإيجاد حل للمشاكل. أما السؤال حول

Twitter: @abdulllah1994

كيفيـة إتمـام المعرفـة فيجب النظـر فيه أيضاً مـن جوانـب بيولوجية وعلم نفسـية. بذلـك خلق بوبر علاقـة تجاور مع نظريـة المعرفـة البيولوجية، إذ لـم ينطلق كما كانـط من ما قبلية شـكلية في المعرفة بل مـن قابلية وراثية. ومع ذلك فقد أطلق بحث المسـائل الفلسفية مجدداً في إطار العلوم. ففي العلاقة بين النفسـي والطبيعي آمن بوبر بوجود تأثير متبادل كما سبق لرينيه ديكارت أن اقترح.

إن الفكـر النقـدي هو المحفز علـى المعرفة العلميـة، وعلى التطور الأخلاقي والسياسـي فـي مجتمع ديموقراطي مفتـوح. إذ يجب بحث كل المشـاكل عبـر جـدال مفتـوح، إذ لا بـد من التـردد في قبـول مزاعم حول الحقيقة. وحده الفكر الذي يقبل التمايز يسـاعد في سيرورة التعلم الدائمة وفي عالم الحياة الإنسانية. إلا أن أفكار النقد يؤدي برأيه، وسريعاً إلى فكر اسـتبدادي وإلى نظام سياسـي مغلق. وفي العلوم أيضـاً تتنافس النظريات المتعـددة في مـا بينها ومدى صحتها الموقت يتجلـى في قدرتها على حل المسـائل. وفـي تقييمنـا الأخلاقـي والسياسـي علينـا أن نفكر فـي النتائج العملية لما نقوم به من سـلوك ومن تصرفات. بهذه الأفكار يعتبر بوبر إلى جانب فيتغنشتاين أحد أوائل مفكري الثقافة ما بعد الحداثية[86].

الهوامش

(1) A. Graeser, Die Vorsokratiker. In: O. Höffe (Hg.): Klassiker der Philosophie I. München 1985, 14-16. W. Röd, Der Weg der Philosophie I. München 1994, 40-44.

(2) W. Röd, 46-49 مرجع سابق.

(3) A. Graeser, 20-22 مرجع سابق W. Röd, 51-56 مرجع سابق.

(4) W. Röd, 50 مرجع سابق f.

(5) A. Graeser, 23-25 مرجع سابق. W. Röd, 56-63 مرجع سابق.

(6) A. Graeser, 26-28 مرجع سابق W. Röd, 64-67 مرجع سابق.

(7) A. Grabner- Haider, Kritische Religionsphilosophie. Graz 1995, 34-37-80.

(8) W. Röd, 69-72 مرجع سـابق. A. Graeser, 30-33 مرجع سـابق. U. Eberhard, 20 مرجع سابق ff.

Twitter: @abdulllah1994

(9) A.Grabner-Haider. مرجع سابق ff U. Eberhard 22-27 مرجع سابق. W. Röd, 73-80 مرجع سابق.

(10) C. F. Geyer, Einfuhrung in die Philosophie der Antike. II. München 1983, 87-109. U. Eberhar 26-29 مرجع سابق.

(11) A. Graeser, Die Philosophie der Antike II. München 1983, 87-109. U. Eberhard 26-29 مرجع سابق.

(12) W. Röd, 85-91 مرجع سابق. A. Grabner- Haider, 41 مرجع سابق ff. C.F. Geyer, 28-37 مرجع سابق.

(13) W. Röd 91 مرجع سابق. A. Graeser, 115-118 مرجع سابق.

(14) U. Eberhard, 37 مرجع سابق ff. W. Rod 93 مرجع سابق ff. A.Graeser, 118-124 مرجع سابق.

(15) A. Grabner-Haider, 42 مرجع سابق ff. U. Eberhard, 29-33 مرجع سابق. W. Rod , 100-110 مرجع سابق.

(16) Plato, Der Staat 614 d.

(17) W. Röd, 120-134 مرجع سابق. U. Eberhard, 29-33 مرجع سابق.

(18) J. Mittelstrass, Platon. In : O.Höffe (Hg): Klassiker der Philosophie I .München 1985, 38-62. W. Röd, 134-146 مرجع سابق. A.Grabner-Haider, 42 مرجع سابق ff.

(19) Aristoteles, Metaphysik I, 3. 983, b,22.

(20) W. Röd, 150-154 مرجع سابق. O. Höffe: Aristoteles. مرجع سابق I, 72-77. Eberhard, 33-37 مرجع سابق. A. Grabner-Haider, 45-49 مرجع سابق.

(21) O. Höffe, 72-81 مرجع سابق. W. Rod, 155-156 مرجع سابق.

(22) U. Eberhard, 33-37 مرجع سابق. W. Rod, 164-171 مرجع سابق. O. Höffe, 80-94 مرجع سابق.

(23) A.Graeser, 215-230 مرجع سابق. W. Rod, 176-182 مرجع سابق.

(24) O. Höffe, 72-94 مرجع سابق. A. Graeser, 232-255 مرجع سابق. W. Röd, 170-195 مرجع سابق.

(25) M. Hossenfelder, Die Philosophie der Antike III. München 1985, 44-69. A. Graeser, Stoa. In: O. Höffe على سبيل المثال e, 116-124 مرجع سابق. W. Röd 202-207 مرجع سابق.

(26) M. Hossenfelder, 45-69 مرجع سابق. W. Röd, 206-210 مرجع سابق. A. Graeser, 124-134 مرجع سابق.

(27) W. Rõd, 210-214 مرجع سابق. A. Graeser, 117-136 مرجع سابق. M. Hossenfelder, 79-94 مرجع سابق.

(28) M. Hossenfelder, 100-124 مرجع سابق. G.Stricker, Epikur In: O. Höffe, 95-115 مرجع سابق.

(29) W. Röd, 196-200 مرجع سابق. G. Sticker, 110-117 مرجع سابق. M. Hossenfelder, 102-124 مرجع سابق.

Twitter: @abdulllah1994

(30) على سبيل المثال «Gegen die Dogmatiker» und «gegen die Wissenschaftler».

(31) M. Hossenfelder, 183-200 مرجع سابق. W. Röd, 215-223 مرجع سابق.

(32) F. P. Hager: Plotin. In: O. Höffe, 137-153 مرجع سابق. W. Röd, 248-254 مرجع سابق.

(33) St. Otto: Nikolaus Kues. In: O. Höffe, مرجع سابق I, 245-261. w. Röd 408-413 مرجع سابق.

(34) W. Rod, 439-446 مرجع سابق.

(35) F. Bacon: Das neue Organon. Ders, Uber die Würde und den Fortgang der Wissenschaften. W. Krohn: Francis Bacon. Munchen 1987, 34-39. W. Rod, 451-456 مرجع سابق. W. Krohn, Francis Bacon. In: O. Hoffe, مرجع سابق I , 263-279.

(36) N. Machiavelli: Der Fürst. Stuttgart 1963. F. Deppe: Nicolo Machiavelli. Köln 1987. Salamun: Machiavelli. In: A. Grabner-Haider/K.Weinke (Hg): Meisterdenker der Welt. Wien 2004, 57-61. W. Röd, 457-459 .مرجع سابق.

(37) W. Röd مرجع سابق II, Munchen 1996, 17-34. R. Specht: René Descartes. In : O. Höffe, مرجع سابق I, 301-321.

(38) W. Röd, مرجع سابق II, 34-43. Ders, Thomas Hobbes. In: O. Höffe, 280-300 مرجع سابق.

(39) W. Röd مرجع سابق II, 50-60. R. Specht: Baruch Spinoza. In : O. Höffe , 338-358 مرجع سابق.

(40) J. Toland: Christianity not mysteries. London 1699. A. Collins, A Discourse of freethinkers. London 1913. Th Chubb, The true gospel of Jesus Christ. London 1738.

(41) J. Locke. The reasonableness of Christianity. London 1695. Ders., Essay concerning human understanding. London 1690. Ders., Epistola de tolerantia. London 1689. W. Rod, مرجع سابق II, 60-68. R. Brandt: John Locke. In: O. Hoffe, 360-376 مرجع سابق.

(42) G.W.Leibniz: Versuch uber die Theodizee, Uber die gottliche Gerechtigkeit, die Freiheit der Menschen und Ursprung des Ubels. 1710. - Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. 1714. H.Poser, Gottfried Wilhelm Leibniz. In: O.Höffe, مرجع سابق I, 378-404. W. Rod II, 69-79.

(43) W. Röd, مرجع سابق II, 85-89.

(44) J. Kulenkampf: David Hume. In: O. Höffe, مرجع سابق I, 434-456. w. Röd, مرجع سابق II, 89-99. D. Hume: Traktat über die menschliche Natur. 1739. - Untersuchungen über den menschlichen Verstand. 1748. Ders., Untersuchungen über die Prinzipien der Moral. 1750. Ders., Dialoge über die natürliche Religion. Hamburg 1984. Ders., Die Natürgeschichte der Religion. Hamburg 1984.

Twitter: @abdulllah1994

(45) W. Röd, مرجع سابق II, 104-110.

(46) A. Grabner-Haider: Jean-Jacques Rousseau. In: A. Grabner- Haider/K. Weinke, 97 مرجــع ســابق ff. M. Forschner: Rousseau. Freiburg 1991. W. Rod, مرجع سابق II, 120-126.

(47) W. Röd , 127 مرجع سابق ff.

(48) W. Röd, 129-134 مرجع سابق.

(49) W. Röd, مرجع سابق II, 128-136.

(50) I. Kant: Träume eines Geistersehers, II, 1.

(51) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft B, 75. Ges Werke III, 75F.

(52) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft B, 335. Ges. Werke III, 237.

(53) W. Röd, 149-165 مرجع سابق. U. Eberhard, 153-156 مرجع سابق.

(54) I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ges. Werke VIII, 20-30.

(55) I. Kant: Die Religion innerhalb der Grezen der bloben Vernunft. Ges. Werke VI, 33FF. Ders., Der Streit der Fakultaten. Ges. Werke VII, 41 FF. Ö. Hoffe: Immanuel Kant. In: O. Hoffe, مرجــع ســابق II, 7-39. w. Röd, مرجع سابق II, 147-181.

(56) J. G. Fichte: Wissenschaftslehre. 1794. نفسه, Kritik aller Offenbarung. 1791. - Reden an die deutsche Nation. 1808. L. Siep. Johann Gottlieb Fichte. In : O: Höffe, مرجــع ســابق II, 40-61. W. Rod, مرجع ســابق II 211-227.

(57) F. W. J. Schelling: Ideen einer Philosophie der Natur. 1797. Ders., System des transzendentalen Idealismus. 1800. H. Braun: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. In : O. Höffe, مرجع ســابق II, 93-114. W. Röd مرجع سابق II, 228-244. u. Eberhard, 161-163 مرجع سابق.

(58) G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. 1807. Ders .,Wissenschaft der Logik. 1812. Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1820. H. F. Fulda. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In : O. Höffe, مرجع سابق II, 62-92. W. Röd, مرجع سابق II, 245-272.

(59) A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 1844. Ders., Parerga und Paralipomena. 1853. نفسه., Die beiden Grundprobleme der Ethik. 1841. W. Breidert: Arthur Schopenhauer. In : O. Hoffe, مرجــع سابق II, 115-131. W. Rod, مرجع سابق II, 271-290.

(60) L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. 1841. Ders., Vorlesungen uber das Wesen der Religion. 1851. W. Rod, مرجــع ســابق II, 295-299. u. Eberhard, 169 مرجع سابق ff.

(61) K. Marx: Grundrisse der kritik der polititischen Ökonomie. 1859 نفسه. Das Kapital I, 1867. E. M. Lange: Karl Marx. In: O. Höffe, مرجــع ســابق II, 168-186. W. Röd, مرجع سابق II, 299-306.

(62) W. Röd, مرجع سابق II, 311-314.

Twitter: @abdulllah1994

(63) A. Comte, System der positiven Politik. 1851. نفسه, Positivistischer Katechismus. 1852. نفسه Kurs der positiven Philosophie. 1830. W. Röd, مرجع سابق .II, 311-316.

(64) J. St. Mill : System der deduktiven und induktiven Logik. 1843. نفسه, Beobachtungen über die reprasentative Regierung. 1861. نفسه., über die Freiheit. 1863. W. Rod, مرجع سابق II, 316-322. D. Birnbacher: John Stuart Mill. In : O. Höffe, مرجع سابق II, 132-152.

(65) H. Spencer: System der synthetischen Philosophie. 1862. W. Röd, مرجع سابق II, 325-328.

(66) F. Nietzsche, Werke XIII, 190f.

(67) F. Nietzsche, Werke XIII, 525ff.

(68) F. Nietzsche, Die frohliche Wissenschaft. 1882. نفسه ., Also sprach Zarathustra. 1883. نفسه ,. نفسه Antichrist. 1895. J. Simon: Friedrich Nietzsche. In : O. Höffe, نفسه II, 203-224. W. Röd, مرجع سابق II, 371-385. W. Ruckenbauer: Freidrich Nietzsche. In: A. Grabner-Haider/ K, مرجع 126-129. سابق.

(69) H. Bergson: Materie und Gedächtnis. 1896 نفسه Einführung in die Metaphysik. 1903, نفسه. Schöpferische Entwicklung. 1907. نفسه ., Die beiden Quellen der Religion und der Moral. 1932. W. Röd مرجع سابق II, 393-400. G. Pflug: Henri Bergson. In: O. Höffe, مرجع سابق II, 298-314.

(70) E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie. 1913. نفسه. Formale und transzendentale Logik. 1929. نفسه, Cartesianische Meditationen. 1932. W. Röd, مرجع سابق II, 424-434. k. Held: Edmund Husserl. In: O. Höffe, مرجع سابق II, 274-297.

(71) S. Kierkegard: Entweder-Oder. 1843 نفسه ., Philosophische Brocken. 1844 نفسه ., Der Begriff Angst. 1844. نفسه ., Krankheit zun Tode. 1894. نفسه ., Einführung in das Christentum. 1850. W. Röd, مرجع سابق II, 446-451. A. Pieper: Soren Kierkegaard. In : O. Höffe, مرجع سابق II, 153-167.

(72) M. Heidegger: Was ist Metaphysik ? 37 f.

(73) M. Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universitat. 1933, 13-15. 21 ff.

(74) W. Röd, مرجع سابق II, 451-464. G. Haeffner: Martin Heidegger. In O. Höffe, 361-384 مرجع سابق. M. Heidegger: Sein unt Zeit. 1927. نفسه . Uber den Humanismus. 1947. نفسه ., Einführung in die Metaphysik. 1953.

(75) K. Japers. Von der Wahrheit I. München 1947, 85 ff.

(76) W. Röd, مرجع سابق II, 465-470. k. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der

Twitter: @abdulllah1994

Geschichte. 1949. نفسه ., Von der Wahrheit. 1947. K. Salamum: Karl Jaspers. München 1985.

(77) G. Frege: Grundlagen der Arithmetik. 1884. نفسه., Über Sinn und Bedeutung. 1892. نفسه ., Der Gedanke. 1918. W. Röd, مرجع سابق II, 474-478.

(78) G. E. Moore: The refutation of idealism. 1903. نفسه., A defence of common sense. 1925. نفسه ., Principia ethica. 1903. نفسه., Ethics.1912. W. Röd, مرجع سابق II, 497-500.

(79) B. Russell, Principales of Mathematics. 1903. نفسه The philosophy of logical atomism. 1918. نفسه ., A history of western philosophy. 1946. W. Röd مرجع سابق II, 478-487. e. Fries: Bertrand Russell. In: O. Höffe, مرجع سابق II, 315-339.

(80) L.Wittgenstein, Tractatus logico philosophicus 2.

(81) L.Wittgenstein, Tractatus 5.641.

(82) L.Wittgenstein, Tractatus 1921. نفسه, Philosophische Untersuchungen. 1967 نفسه, Vermischte Bemerkungen. 1977. نفسه, Uber Gewissheit. 1970. M. Helme: Ludwig Wittgenstein. In: O. Höffe مرجع سابق II, 340-360. W. Röd مرجع سابق II, 488-496. 500-506.

(83) M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre. 1925. نفسه Gesammelte Aufsätze. 1938. نفسه Fragen der Ethik. 1930. W. Rod, مرجع سابق II, 524-528.

(84) E. Mach: Erkenntnis und Irrtum. 1968. R. Carnap: Der logische Aufbau der Welt. 1929. O.Neurath: Wissenschaftliche Weltauffassung. 1979. A.Ayer: Sprache, Wahrheit und Logik. 1970. C.L. Stevenson, Ethics and language 1944.

(85) K. Salamun: Karl Raimund Popper. In: A. Grabner- Haider/K. Weinke, 154 مرجع سابق ff.

(86) K. R. Popper: Logik der Forschung. 1935 نفسه., Die offene Gesellschaft und ihre Freinde. I-II, 1957 نفسه., Das Elend des Historizismus. 1965. نفسه ., Vermutungen und Widerlegungen. 1996. نفسه ., Vermutungen und Widerrlegungen. 1996 نفسه. , Objektive Erkenntnis. 1994. W. Röd, مرجع سابق II, 535-545.

Twitter: @abdulllah1994

التاريخ المختصر للمنطق

بيتر باير
Peter Payer

عادة ما ينسب إلى المنطق السعي لتحقيق هدفين ومهمتين، وهذا ما يمكن توصيفه باعتباره إعادة تركيب وتحويل: وهذا ما يفترض أن يساعدنا في تنظيم الفكر وتصحيحه: ثم يجب على قوانين الاستنتاجات المنطقية، أي الانتقال من زعم أو أقوال افتراضية إلى أخرى أن تكون مشتقة منها أو أن تكون قابلة لاستخلاص النتائج منها. ومنذ وقت مبكر جداً كانت مهمة المنطق هذه إشكالية وكان ينظر إلى وضع حل لها بشكل ملحّ. ففي كل الثقافات (الصين، الهند، اليابان وغيرها) نجد جهوداً تبذل في المنطق، وباستقلالية تامة الواحد منها عن الآخر، والتي تبنى على خلفيات عقلية، ثقافية فلسفية أو حتى لغوية. ولا نجد تأثيراً متبادلاً لهذه المساعي في العصر المبكر الذي بدأ فيه الفكر الفلسفي. بل إن الأبحاث حول المنطق لم تتوسع إلا الآن وفي القرون الأخيرة من خلال تطور الرياضيات وبنية العلوم بشكل عام.

ترقى بداية المنطق القديم إلى أرسطو (384 حتى 322 ق.م). إلا أنه بالإمكان اعتبار هذا المنطق بنّاء استند إلى تأملات ترقى إلى أهل البلاغة (لا سيما من مارسوا العمل في المحاكم) الذين حاولوا الحد من أحكام خصومهم، أو أيضاً إلى المنظرين الذين كان همهم إيجاد براهين على

Twitter: @abdulllah1994

تصوراتهـم وموضوعاتهـم. إن إمكانيـة القـدرة على البرهان في الفلسـفة كانـت مـن الأمور الحاسـمة لا سـيما فـي الجدل القائـم حـول ميتافيزيقا الوجـود (الذي شـخص من جانب برميندس) والصيـرورة، وحيث حاول زينـون بشـكل خـاص أن ينقـض الأطروحة حـول كثـرة الوجـود انطلاقاً ممـا يترتـب على هذه الفرضية مـن نتائج. كذلك كان سـقراط في المجال الأخلاقـي من ممارسـي فن البرهـان، حتى لو لم يكن لـه نظرية خاصة به. وكذلك تم التطرق منذ بداية الفكر الفلسـفي إلى المسائل الماورائية حول الوجود والصيرورة وما شابه بشكل متوازٍ بين الشكل والمضمون.

كان أرسـطو فـي كتابـة «الآلـة = organon» أول منطقـي ومـن أكبرهـم، حيث حـاول أن يلخص التأملات المنطقية بشكل منظم[1]. إلى جانـب الأبحاث الدلالية، لا سـيما ما يتعلق منها بالأحوال، أرسـى منطق المحمـولات بشـكل قيـاس. وقـد بنـى قياسـه باعتبـاره نتيجـة لمقدمتين يوصلان إلى اسـتنتاج معين. تعتبر كل مقدمة حكماً قطعياً تربط بين مفهوم ذاتـي وبين مفهـوم حملي، وهذا الربط يمكن أن يكون متوافقاً بشـكل عام أو نافيـاً، أو متوافقاً بشـكل جزئـي أو أخيراً نافياً بشـكل جزئي. في كل من المقدمتيـن نجـد مفهومـاً، ومفهوماً وسـطاً مع بعضهما بعضـاً. وهو يضع الرابـط «الموازي» بيـن المفهوميـن الآخرين. والنتيجة يجـب أن تتضمن كلاً مـن المفهوميـن الآخريـن الواردين فـي المقدمتين. وبحسـب موقع المفهـوم الأوسـط (الفطر الأساسـي، الجانـب الأيمن، الجانب الأيسـر، القطر الجانبي) نحصل على أربعة وجوه مختلفة. إلا أن أرسـطو لـم يعالج وجـوه المنطق الأربعة هذه، ومـن أنماط التمازج الممكنـة والبالغ عددها 256 حالـة لا نجد إلا 19 حالة صالحة، ومـن هذه لا نجد إلا أربع حالات لا مجال للتشكيك فيها.

لاحقـاً قـام الرواقيـون قبـل أيـة مدرسـة اخـرى (كريسـيبوس 281 حتـى 208 بعـد الميـلاد) بتطويـر شـكل آخر مـن القضايـا المنطقيـة كما قامـوا بعـرض جـداول تتعلـق بقيمـة الحقيقـة، كمـا أوضحوا مـا ينطوي عليه التضمين من دلالة.

Twitter: @abdullllah1994

تتميـز هذه الإنجازات الرائدة في مجال المنطق عن بعضها بعضاً في كون أرسـطو قد بنى صورة تحليله وبراهينه على مفاهيم (حدود) وهو قام بتجريد تحليلـه الصوري انطلاقاً منها واضعاً منطـق المفاهيم. أما المنطق الرواقـي الذي يعتبر منطق أحكام فقد انطلق من الجمل باعتبارها وحدات صغيرة وصولاً إلى التجريد انطلاقاً من تحليلها.

وإذا مـا أعدنـا النظـر من زاويـة التطـور الحديث للمنطق بمـا يتعلق بهـذا التحليـل الصوري، ومهما بـدا ذلك أقل اكتمالاً، فإننا لا نسـتطيع أن نقلّل من قيمة هذه الإنجازات الرائدة. اعتبرت في حينها اللحظة الأساسية لتطور المنطق لاحقاً، حتى لو كان استخدام هذا المنطق قد تم بوسائل جد متواضعـة. هـذا وقد أشـار كانط في تمهيـده للطبعة الثانية مـن «نقد العقل المحض» إلى ذلك حيث اعتبر أن منطق أرسطو لم يتطوّر طيلة 2000 سنة: «اللافـت للنظر في هذا المنطق أنـه لم يتمكن أن يخطو إلى الآن أية خطوة إلى الأمام، وبحيث يبدو للجميع كما لو كان منطقاً مغلقاً ومكتملاً»[2].

يعتبـر منطق القرون الوسـطى[3] علـى جانب مـن الأهمية من حيث إنـه يفهمنـا فلسـفة القـرون الوسـطى وثقافتهـا، إذ تلقـى كل العاملين في الحيـاة العقلية تدريباً علـى المنطق والقواعد والنمـو، بحيث اعتبرت هذه الاختصاصـات تقنيـات تحليـل للأعمال وللنصـوص الفلسـفية والعلمية واللاهوتيـة، كما أن التمـرن على المنطق كان من الضـرورات التي تمكن النجـاح فـي الجدال، سـواء تعلق الأمر بإثبـات براهين أو دحـض براهين الخصم. يقوم جوهر هذا التعليم المنطقي على ما روي من منطق أرسطو. والنقطـة الرئيسـة في ذلك كانت دراسـة المحمـولات، وتحليـل الأقوال والاسـتنتاجات والأقـوال التـي تتعلق بحـالات والاسـتنتاجات الخاطئة. مـع أن المنطـق قد وصل بطـرق متعددة. فـإن الاهتمام به قد بلغ مسـتوى عاليـاً، ذلـك أن البحـث فيه قد تنـاول الأبحـاث المنطقية اللغويـة ونظرية الافتراضـات، ما يجعـل العلاقات بيـن الرموز ودلالاتهـا متميزة وكذلك التمييز بين مختلف مستويات اللغة.

Twitter: @abdulllah1994

إن التطورات التي تغني المنطق المتوارث يجب ان توضع في اطار العلاقة مع مسألة الكليات ومع خلفياتها، والكليات التي تقال على الأشياء هي بحسب رأي الفلسفة الإسلامية مجرد تعبيرات اللغة عن المحمولات، وهي من زاوية المفاهيم التصوّرية بمعنى الملكات المعرفية القائمة على أسس بيولوجية بحيث يمكنها بمعنى تصنيفي أن تشخص الأشياء بطرق مختلفة وأن تقيم علاقة في ما بينها. من وجهة نظر الفلسفة الواقعية تعتبر هذه الكليات صفات واقعية، أو علاقات والتي تسعى بشكل مستقل عن اللغة وعن الملكة الطبيعية، إلى تنظيم الواقع وإلى تمثيله. وبالتالي تستمد هذه التمايزات الأساسية دلالة جوهرية بالنسبة لنظرية المنطق، ولا سيما في الإسناد إذ يتعلق علم الدلالة بحد المنطق الأقصى.

يمكن اعتبار ليبنتز (توفي عام 1716) رائد المنطق الرياضي. وكان يعتبر أنه يجب أن يكون ضرورياً تطوير نظرية عامة في العلم، حيث يمكن فيها حل كل المسائل بطريقة حسابية. تقوم رؤيته على تطوير أبجدية للفكر يمكن على قاعدتها حل كل المسائل. وفي نهاية الأمر يمكن برأيه حسم كل اختلاف بالآراء بطريقة الحساب.

يعتبر هذا التصور فعلاً استباقاً لتطورات لاحقة أدت في ما بعد وبالفعل إلى فصل منهجي حاد بين الشكل والمضمون في الفكر المنطقي وفي تحليله، ما يتوافق مع فكرة أن المسائل الواقعية يمكن إيجاد حل لها بواسطة العروضات الرمزية المناسبة من دون العودة إلى الواقع الذي تستند إليه داخل نظام المفاهيم.

وفي الوقت الذي كان فيه ليبنتز يوسع منهج المنطق المتوارث بهذه الطريقة الرؤيوية، متخلصاً بذلك أيضاً من قيود القياس الصورية، حيث تحرك بهدف وضع تصور لنظرية كلية في الاستدلال الصوري، منطلقاً من وجوب توسيع طرق التعبير بطريقة متتالية، في هذا الوقت ازدادت موجة النقد في القرن السابع عشر لمنهجية المنطق المتوارث (لا سيما المنهجية

Twitter: @abdulllah1994

التي تعتمد القياس). راحت الشكوك في اتجاه الاعتراف بالوظيفة العلمية المثمرة لهذه المنهجية بقدر ما تكون محدودة، علماً أن النجاح في العلوم الطبيعية الناشئة، هو نجاح يجب أن يعتمد في قياس المنطق أيضاً، وذلك بقدر ما يسهم هذا المنطق في تقدم العلم، لا سيما من حيث قدرة التطور على جعل الحقائق الجديدة ممكنة. لا سيما أن العقلانيين أمثال رينيه ديكارت والتجريبيين أيضاً أمثال جون لوك قد عبّروا عن شك كبير. ففي حين اتجه أحدهما إلى طرق البرهان القائمة على منهج رياضي أرسى الآخر أفكاره تبعاً لتقاليد المنهج التجريبي كما وضعها فرنسيس بيكون، الذي كان أحد مؤيّدي المنطق الاستقرائي.

هكذا ارتسم أمامنا خطا تطور: الخط الأول القائل بمعرفة عامة بأشكال الأحكام والاستنتاجات، وهو خط يستند إلى ليبنتز وصولاً إلى شكل المنطق الحديث الموجود الآن، أما الخط الثاني فيوصل إلى المنهج الذي يعطينا نظرية في المعرفة، التي تتعزز أيضاً بالتمييز الذي أقامه كانط حيث ميّز بين منطق متعالٍ ومنطق كلاسيكي (اعتبره صورياً)، ينجز القسم الأول من المنطق نقد العقل، كما يؤسس للقسم الماقبلي في العلوم الطبيعية. ومع أننا يجب أن نتصور المنطق المتعالي عند كانط من ضمن نقده للماورائيات، إلا أن المثالية الألمانية ستقودنا على رغم ذلك إلى فهم ماورائي للمنطق. هنا نشهد تماهياً بين شكلي الفكر والوجود، وبذلك يتطوّر المنطق تبعاً لهذا المسلك إلى علم بالأصول: كما هو الحال بالنسبة لنظرية العلم، كما عند فخته، أو حتى هو في «المنطق» عند هيجل.

بذلك تصبح الحدود بين المنطق والماورائيات حدوداً واهية بالطبع، ونتيجة ذلك تصبح وضعية قوانين المنطق غير واضحة. فهل تصف القوانين المنطقية بشكل عام صفات وجودية كما هو الحال في الأسس الأنطولوجية عامة؟ مقابل ذلك تبرز محاولات تأسيس أخرى. وأكثر هذه المحاولات تأثيراً الاتجاه النفساني، الذي يقول بأن قوانين المنطق هي قوانين فكر عامة. في حين يستند اتجاه آخر إلى برنهار بولزانو

Twitter: @abdulllah1994

Bernhard Bolzano، حيث يعتبر أن لا علاقة لقوانين المنطق بالوقائع النفسية. كما أن غوتلوب فريجي Gottlob Frege من المؤسسين الأكثر حماسة في نقد النزعة النفسية، وبتأثير منه أبرز ادمون هوسيرل في أبحاثه المنطقية القوانين المنطقية انطلاقاً من نقده للفهم النفساني. إضافة إلى ذلك استطاع فريجي من خلال وظيفة المفاهيم في المنطق وفي الرياضيات وفي اللغة أيضاً أن يضع الأسس التي طوّرت لاحقاً المنطق الرياضي الصوري الحديث.

بكل الأحوال لا يمكننا رد المنطق الحديث إلى إنجازات قام به مفكر وحيد، إذ إن هذا المنطق قد قام ما بين الأعوام 1850 و1950 وبمساهمة العديد من الفلاسفة أمثال: بولي Boule شرويدر Schröder بيانو Peano، هيلبرت Hilbert، روسل، فيتغنشتاين وغيرهم.

أما الأسس التي أسهمت في قيام هذا المنطق فيمكن تلخيصها بالتالي:

1. لا بد من بناء لغة صورية، تكون رموزها مختلفة عن اللغة الطبيعية.

2. في هذه اللغة الصورية ينفصل علم التركيب عن علم الدلالة بشكل قاطع. وعلم التركيب بوصفه شكلاً يشكل قواعد يسمح تسلسلها بواسطة الرموز تكوين الصيغ. تتطابق القواعد الشكلية هذه مع القواعد النحوية في اللغة العادية. وداخل الرموز يُصار إلى فصل ما هو منطقي عما ليس منطقياً صرفاً. فالرموز المنطقية التي تتمتع بدلالة ثابتة تكتسب صفات الربط مثل، النفي (لا)، و، أو، إذ، عندما، أو الصفات الكيفية مثل «يصح على كل شيء» أو «يصبح لبعض الشيء». والرموز غير المنطقية التي يمكن اعتبارها أيضاً رموزاً وضعية، يمكن تأويلها وبحسب الحاجة، وما لم تكن متغيرة أو ما يمكن لديها دلالة ثابتة، الأمر الذي يسهل استخدام الصيغ الشكلية المنطقية على كل المجالات. أما الثوابت الوضعية فتتمتع بالمقابل بدلالة ثابتة.

Twitter: @abdulllah1994

3. على علم الدلالة أن يستخدم العلامات التركيبية في الارتباطات الأساسية بمضامين الدلالات. ولذلك لا بد من وجود قاعدة دلالية ووظيفة تأويلية، نقوم تالياً بتأويل العلامات بما يتطابق معها، من خلال ترتيب هذه القيم انطلاقاً من القاعدة الدلالية (أحياناً يطلق على ذلك اسم حقل التأويل). يضاف إلى ذلك قواعد الحقيقة التي تعطي التأويل صيغة حقيقية.

4. لا بد في النظام الصوري من التمييز بشدة بين موضوعات اللغة التي تتضمن الصيغ، وما بعد اللغة التي يصار فيها إلى التحدث بما يتجاوز لغة المنطق.

بالطبع، قد تكون الأنظمة المنطقية مختلفة وغنية من حيث الحجم، والمرتبة الأدنى هي الروابط المنطقية، (أقوال، أو الجمل المنطقية) ففيها يصار لتركيب أحكام تتحول عبر الروابط إلى أحكام مركبة.

المرتبة الثانية هي المحمولات، أو وظيفة المنطق، التي تنطوي على علامات فردية أو حملية، وهي تتعلق تالياً ببنية الأحكام الداخلية. وبحسب ما يصار إلى احتساب متغيرات فردية أو حملية، يصار إلى الحديث عن منطق جملي من المرتبة الأولى أو من المرتبة الثانية.

يمكن للقاعدة المسندة إلى علم الدلالة أن تتضمن، عدا المشار إليه في الفرضية الثانية أعلاه، من قيم الحقيقة: صح / خطأ قيماً أخرى إضافية من مثل: ما لا يمكن تقريره كما ورد في القسم الثالث أو من قيم الحقيقة التي لا نهاية لها مثل منطق الاحتمالات الذي يعتبر منطقاً لا نهاية لقيمه.

ثمة مجال آخر على جانب من الأهمية في المنطق الحديث، من مثل ما يعرف بالمنطق غير الكلاسيكي، حيث لا يمكن مقارنة هذا المنطق مع فرضيات المنطق الكلاسيكي، كما جرت عادة الفلاسفة على تعليمه منذ العصور القديمة. إلى ذلك ينتمي المنطق الحدسي الذي ينفي قانون الثالث المرفوع، وكذلك أيضاً منطق الحالات التي يتعامل بشكل نسقي مع الضرورة والإمكانية، في الأحكام والأقوال. وإلى

Twitter: @abdulllah1994

جانب ذلك نجد أيضاً بالطبع المنطق القصدي. والذي يطلق عليه أحياناً اسم المنطق الفلسفي. وهو منطق يقولب العدد الكبير من التصورات القصدية (الافتراضية) كما هو الحال في اللغة عبر محمولات اللغة، كالاعتقاد، والعلم والافتراضات. وهذه الأشكال الجديدة من المنطق لا توسع علم تركيب المنطق وحسب عبر إدخال عوامل أحكام جديدة، بل هي تغير من الانتماء إلى علم الدلالة (ومن وظيفة التأويل بشكل خاص) حتى يُصار إلى الحفاظ بذلك على التوافق بين العلاقة التي تربط بين علم التركيب وعلم الدلالة.

أنواع المنطق غير الدقيق، والمعروفة أيضاً باسم fuzzy logics، وهي أنواع تراعي عدم الدقة، لا سيما بين القيم، من مثل الصح أو الخطأ، كأن لا نتمكن بسهولة من الوصول إلى قرار أثناء التحدث.

ثمة متغير آخر يشكله ما يعرف بالمنطق الحواري، الذي أسسه بول لورنزن Paul Lorenzen حيث يتم التوصل في الحكم على صلاحية المسائل عبر الحوار (بموجب قواعد حوار أو أسس ثابتة بين طرفي الحوار: الذي يقترح والذي يعارض، حيث يقف الأول مع العمومية، والثاني إلى جانب ما هو خاص).

يقوم المنطق على عرض الحجج المعترف بها وتقدير البراهين بشكل صوري، والقيام من خلال هذه الطريقة بتفحصها. فإذا ما أظهرت الحجج بعض الخصوصيات التي يمكن أيضاً الإحاطة بها (من مثل منطق سلوك مهنة معينة، في ما يختص بالقضاء، أو في التفكير بعلوم الأخلاق) فإن ذلك يتيح الفرصة. لإعادة بناء أنظمة منطقية جديدة، بمعنى إيجاد قواعد نمو لغوية، أو إعادة بناء قواعد عمليات فكرية جديدة.

يبدو تاريخ المنطق إذا ما تم استرجاعه مليئاً بالانطباعات، إذ يبدو كما لو كان سيرورة تكيف دائمة بين نظرية صورية وبين إجراء عقلي يتناول اللغة العادية. بذلك يمكننا أن نجد حلاً لرؤية ريشار مونتاغ (Richard Montague[4]) الذي يرى أن كل لغة طبيعية يمكن عرضها كما

Twitter: @abdulllah1994

لو كانت لغة صورية، مع تقديم الجانب الذي يقول بأن لكل علاقة بالعالم وبالفكر المنظِّم (بالكسر) تفسيراً من خلال آليات صورية.

المراجع

Buhler, Axel: Einführung in die Logik, Freiburg, München [3]2000.

Bochenski, J.M: Formale Logik, [3]1970.

Copi, Irving M.: Einführung in die Logik, Stuttgart 1998.

Gabbay, Dov M., Guenthner F.(eds) : Handbook of Philosophical Logic, Vol. 1-4. Dordrecht 1994. (Neue erweiterte Fassung Vol. 1-18, 2001 ff).

Lukasiewics, Jan: Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern formal logic, Oxford 1951.

Montague, Richard: Universal Grammar, in : Theoria 36(1970) 373-398, deutsh in: Schnelle, Helmut: Montagues Grammatiktheorie. Einleitung und Kommentar zu R. Montagues Universaler Grammatik, Braunschweig 1972.

Patzig, Günther: Die aristotelische Syllogistik, Göttingen (1959), (1963[2]).

Pinborg, Jan: Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick mit einem Nachwort von Helmut Kohlenberger, Stuttgart, Bad Connstatt 1972.

Scholz, Heinrich: Abriss der Geschichte der Logik, Freiburg, München[3].

Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band 2, Stuttgart[6] (1979), الفصلان الأول والثاني

الهوامش

(1) في الكتاب التالي نجد عرضاً موسعاً Patzig (1963) und Lukasiewics (1951)

(2) Kant : Kritik der reinen Vernunft B VIII

(3) ننصح بشكل خاص Pinborg (1972), aber auch Bochenski (1970)

(4) العرض الموسع نجده في المرجع التالي (Gabbay / Guenthner: (1994 ، باختصار أيضاً Stegmuller (1979) ein.

(5) Richard Montague : Universal Grammar (1970bzw. 1972).

Twitter: @abdulllah1994

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة الأفريقية

شيبوزي أودياني

Chibueze Udeani

مقدمة

في الإجابة على السؤال، عما إذا كان علينا أن ننسب لكل ثقافة تطوير فلسفة خاصة بها أو لا، تتعدد الإجابات وتتباعد. بحسب المفهوم الذي نتبناه عن الفلسفة، ما إذا كان مفهوماً ضيقاً أو واسعاً، لا بد من الاعتراف بالفلسفة لبعض الثقافات المتميزة، أو لا بد من الاعتراف أن كل ثقافة هي بمثابة المكتسبات الخاصة بهؤلاء الشعوب. فإذا ما اعتبرنا الفلسفة بالمعنى الأزلي، فهي إذاً الجهد الذي يبذله الذهن لإدراك الحقيقة ولإدراك الترابط بينهما، ولفهمه وتأويله. إن الفلسفة بمعناها القديم تعني تعطش الإنسان للعلم، الإنسان الذي يسأل عن أسس ما هو ظاهر وعما يقيمه، والذي يحاول أن يقيم علاقة منطقية بين الأجزاء وبين الأجوبة التي يصل إليها. والطريقة التي تفهم بها هذه الإجابات بشكل عيني هي طريقة تتحدد تبعاً للزمان وللمكان وللوضع الثقافي[1]. وبالتالي من الأجدى لنا أن نتحدث عن فلسفات بالجمع، وأن نسقط التطلع إلى فلسفة واحدة ـ بالمعنى الذي تفهم به عادة في الغرب. إن السعي لفهم واسع يطال الوجود الإنساني بوصفه كذلك يطرح مسألة الشراكة بزي فلسفي موحد. وفي الوقت نفسه تطرح المسألة محيطاً معيناً ولدت فيه هذه الفلسفة المتميّزة وتفتحت وما

Twitter: @abdulllah1994

تزال. هذا وقد رأى ر. أ. مال R. A. Mall في ذلك الأساس «لتواصل مقارن وفلسفي ما بين ثقافي».

إن مثل هذا الفهم للفلسفة بالمعنى الأزلي، المرتبط بالمكان، والذي لا مكان له أيضاً هو فهم يتيح التواصل المقارن والفلسفي ما بين الثقافي [...]. «إن مفهوم الفلسفة البين- ثقافي هو مفهوم يوضح أن التطلع إلى الوحدة (المفهوم الواحد) لا يمكن أن يكون موجوداً من دون التأشير إلى مكان وزمان ولغة وفلسفة وثقافة وما شابه»[2].

يذهب بعض الكتاب الغربيين، أمثال ن. سمارت N. Smart اليوم أيضاً إلى حد القول إن أفريقيا، لا سيما إلى الجنوب من الصحراء، رغم غناها في مجال الفن والموسيقى والمرويات الشفهية، لم تعرف «الفلسفة النسقية»، أو النظرة إلى تكوّن العالم إلا في وقت متأخر نسبياً[3]. أما م. كيبيدي M. Kepede (أثيوبيا) فقد أشهر الموقف الذي ينطلق من القول إن الفلسفة الغربية هي الفلسفة العقلانية فقط، وإن الأقوال الحكمية الأفريقية لا تضاهي النموذج الغربي العقلاني، وبالتالي فإن الفكر الأفريقي يُصار إلى تصنيفه بدرجة أدنى إزاء الفكر الغربي[4].

أبرز بعض الكتّاب، أمثال ن. بسمات نقده للفلسفات الأفريقية، إذ اعتقد أنها وخلافاً للفلسفات الغربية شديدة الارتباط بالمواقف الدينية والسياسية الأساسية، الأمر الذي يناقض جوهر الفلسفة الحقة[5]. إلا أن النظرة على تاريخ الفلسفة منذ القديم وعبر القرون الوسطى ووصولاً إلى العصر الحديث يظهر من دون شك أن الفلسفة الغربية أيضاً قد حفلت بهذا التواكب بين الدين والفلسفة والسياسة: فقد تحدث أفلاطون في السياسة عن «الدولة المثالية»، وقد كانت الفلسفة المسيحية مادة تدرّس في الجامعات الغربية.

بصدد الاعتراف بالفلسفات الأفريقية نجد بعض الكتّاب ينشطون في هذا المجال، حيث أبرزوا خلو النظرة الأفريقية إلى العالم من أفكار ماورائية، الأمر الذي يمكن تبريره بسطوة الأفكار المادية، وبغياب التقاليد الكتابية أيضاً[6]. مقابل ذلك يشير هـ. ريكر H. Rucker إلى ضرورة النظر

Twitter: @abdulllah1994

إلى عالم الفكر الأفريقي بوصفه عالماً مستقلاً[7] وبالتالي لا بد لنا من الانطلاق من فهم آخر للحقيقة[8]. فالحقيقة المستقلة عن العالم، والتي تعتبر شرطاً أساسياً له تبدو بالنسبة للأفريقيين والأفريقيات بديهة سخيفة إزاء الحياة اليومية المعاشة[9].

«لذلك لا بد في الحكم الصحيح والعادل على النظرة الأفريقية للعالم عدم الانطلاق من عجز الأفارقة على التجريدي في موقعه من الحياة»[10].

منذ بداية العلاقات مع أوروبا بدأ الحديث عن عدم وجود قدرة أفريقية على التفكير، وما يتوازى مع الفلسفة الغربية وكأنه الرأي الحاصل على برهان أكيد. فمنذ أعمال ب. تمبلز (P. Tempels) 1906-1977 طرح السؤال من خلال الأفكار المدرجة تحت معايير المركزية الأوروبية حول خطاب الفلسفة والعلم. فقد أظهر في أبحاثه على شعوب البانتو، أن لعقلانية هذه الشعوب وظيفة أخرى تختلف عن وظيفة العقلانية الغربية، وإن لهذه العقلانية الأفريقية أسسها المنطقية أيضاً. وقد أظهر أنها لا تستند لا إلى «مرحلة تطور ما قبل منطقية» ولا إلى حالة «بدائية» (لفي بريل). لفتت أعمال تمبلز الانتباه إلى وجود ثقافات أخرى. ففي حالة أفريقيا نحن إزاء فلسفات خاصة مستقلة، الأمر الذي يوجب الابتعاد عن تصور خاص محدد، والذي يوجب أيضاً النظر إلى خصوصيات التقاليد الأخرى. وبالتالي فلا بد من الانطلاق من أن الموقف الذهني الاستعماري وتبرير السيادة الاستعمارية التي تستند بشكل أساسي إلى التصنيف التراتبي الذي يعطي البيض مرتبة أعلى تجاه كل الآخرين[11] قد وقف سداً أمام وجهة النظر التي تقول إنه، حتى أفريقيا وإن بشكل آخر، قد تكون موطناً لفلسفة خاصة. إن الاعتراف بالأفريقيين والأفريقيات بوصفهم على قدم المساواة يطرح السؤال وجوب التناظر مع فلسفاتهم أيضاً.

على مدى زمن طويل اعتبرت جهود العدد الكبير من الفلاسفة الأفريقيين خادمة لهدف يقوم على نفي الزعم بأن أفريقيا لم تنتج فلسفة

Twitter: @abdulllah1994

خاصة بها، وبأنها ما زالت أسيرة موقع متدنٍ جداً. في موقفهم الدفاعي كانوا أمام حاجز الاعتراف بإرثهم، وبإمكانية السير به قدماً. الأمر الذي أدى إلى ردود فعل قوية من مثل الحديث عن «الزنوجة» المفهوم الذي يعرف فلسفتهم من ضمن مظهر آخر، مظهر الآخر المختلف (أن تكون أسود). وبموازاة ذلك برز القول بأفكار التقاليد الفلسفية الخاصة، وبشكل خاص أيضاً من جانب بعض الأفارقة من الجنسين الذين تأثروا بالعلوم الغربية[12]. وإلى جانب هذه المواقف المتطرفة تحتضن أفريقيا اليوم عدداً لا بأس به من الكتّاب من أصل أفريقي، ممّن بادر إلى إشهار خصوصيات الفلسفة الأفريقية وأشكالها المتنامية وممّن يحاول أيضاً العمل على تطويرها.

وإذا ما تمّت المجازفة بهذه الخطوة، أي الوصول إلى حد الاعتراف بفلسفة بالمعنى القديم للكلمة، تخص أفريقيا، فإننا سنجد أنفسنا أمام فجوة أخرى. خلافاً للصورة السائدة عن أفريقيا في وعي جزء كبير من سكان الغرب، تظهر هذه الحضارة تعددية تقاليد يصعب الإحاطة بها، وهي تقاليد تتمظهر في فلسفات خاصة[13]. بذلك تنفتح العديد من الأمور المثيرة للنقاش حتى بين الفلاسفة الأفارقة أنفسهم، فهل يمكن فعلاً الحديث عن فلسفة أفريقية بحسب النموذج الغربي؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل يتعلق الأمر بفلسفات مختلفة، أو بعدة متغيرات لازمة للفلسفة الأفريقية؟ انطلاقاً من المنظور الذي يتم الانطلاق منه يمكن الحديث عن الفلسفة الأفريقية بصيغتين، صيغة المفرد أو صيغة الجمع. أما تعددية الفلسفات الأفريقية فهي تتبع شروط محيطها الثقافي والتاريخي غير الخاضع لتغيرات دائمة. هكذا نجد على سبيل المثال اختلافات أساسية بين الفلسفات المحلية، التي لا يمكن بكل الأحوال حملها بوصفها فلسفات متشابهة أو متساوقة. مع ذلك بالإمكان في كل التقاليد الفلسفية الأفريقية، كما هو الحال أيضاً مع الفلسفات غير الأفريقية التعرّف إلى وجه مشترك لها في ما بينها، الأمر الذي يبرّر الحديث بالفعل عن فلسفة أفريقية.

Twitter: @abdulllah1994

تقديرات وجهود تطور

مـع بدايـة النصـف الأول مـن القـرن العشـرين تطـوّرت فكـرة «الزنوجة» مع أكثر ممثليها شـهرة، من الناطقين باللغة الفرنسـية: أ. سيزار A. Cesar (الانتيل) ل. س. سـنغور (السـنغال). بالابتعاد عن نظرة تتسـم بالمركزيـة الأوروبيـة وبالنظرة الغربية إلـى أفريقيا تم خلـق قاعدة براهين تقـول بثقافة أفريقية مسـتقلة وبطريقة حياة مسـتقلة. بل إن سـنغور قد أكد فـي مجـال الترابط مـع «الزنوجـة» إلـى غيرية العالـم الفكـري الأفريقي. فهـو قد رأى هنـا مقابل السـيطرة العقلانية لعالم الفكر الغربي سـيطرة في مجـالات الإدراك الحسـي (العواطـف)، وهـي سـيطرة تشـكل بديلاً عن الفكـر الأفريقـي المتـاح[14]. وفي هذا الاطار، ركز سـيزار على أن شـكل التعامـل مع الواقع هو شـكل يتقدر برغبة الأفارقة أنفسـهم في عيشـهم له بدل السـيطرة عليه تحليلياً[15]. إن مطلب سـنغور بعرض عالم فكر أفريقي مسـتقل، هـو أمـر يجب التباحث فيـه. تقـوم محاجته على ما يلـي: الدفاع عـن الفكر وعـن الثقافة الأفريقية بوجـه التحفظات التي تقلّـل من قيمتها، وبوجـه الآراء الاتنيـة المركزيـة، لا مـن بـاب الدخول في نقـاش معها بل مـن باب دحضهـا لأنها تدخل فـي المجال الشـعوري والعاطفـي. ولكنه بجعلـه المجـال الشـعوري والعاطفي مـن خصوصيات الأفارقـة، رجالاً ونساء، فهو يقع في الخطأ نفسه الذي وقع فيه معارضوه الأوروبيون الذين يعتبرون أنفسهم المالكين الوحيدين للعقلانية.

تشـكل «الزنوجة» الحجر الأسـاس الذي صار نتيجة الفلسفة الاتنية التـي تطـوّرت بفعل الدراسـات الانتربولوجية حول أفريقيـا والتي أعطت دفعـاً معرفيـاً لهذه الفكرة. يعتبر كل من أ. كاغامـي A. Kagame (راوندا) وج مبيتـي J. Mbiti (كينيـا) أبـرز ممثلي هذا التيار. وقـد انطلقا من القول بـأن غيريـة الأفريقييـن والأفريقيات تفتـرض وجود فلسـفة أفريقية خاصة بهـم. فـإذا صح أنه لا بد من إلحـاق هذه الغيرية مسـؤولية خاصة بها، فإنه مـن الممكـن إذاً أن نكتشـف في الفلسـفة الأفريقيـة معالم تشـبه ما يمكن

Twitter: @abdulllah1994

اكتشـافه في الفلسـفات الغربية أو في سائر الفلسفات الأخرى. أما ب.ج. هونتونجـي P. J. Hountondji (بنيـن) فقد أبدى قناعـة مختلفة، إذ اعتبر أنه لا يمكن أن نرى في الفلسـفة الاتنية نماذج مركزية تشير إلى الغيرية، ما يؤشـر إلى الخاص ويحدده بوضوح. هنا نجد أنفسنا أمام انطباع يقول بأن الفلسفة كناية عن مغامرة جماعية تقوم عفوياً ودون تفكّر، ويمكن أن تنسب إلى كل جماعة وكل شـعب من دون أي تسـاؤل[16]. أما م. تويا M. Towa (الكاميرون) وسواه من النقاد، فقد رأى في الفلسفة الاتنية توسيعاً لمفهوم الفلسفة ليشمل كافة مجالات الحياة تقريباً، وبالتالي تصبح الفلسفة مرادفاً للثقافة[17].

أبـدى كل مـن ب. أ. هونتونجـي وم. تويـا آراء تقـول بمـا يعـرف «بالفلسفة المهنية»[18]، مقابل الفلسفة الاتنية التي يمكن أن تكون مقتصرة على بعض المجالات وعند بعض المفكرين فقط، الذين يتميّزون بالتعامل مع الشـكل الأسطوري الخاص بالثقافة التقليدية. هذا ويعتقد هـ. أ. اروكا H. O. Oruka (كينيـا) أن مثل هذه الفرضية قد تنطبق على كل فكر أفريقي بشـكل خـاص لا سـيما إذا كان متجذراً فـي التقاليد الأفريقيـة وينظر إليها دون الوقوع تحت تأثير الفكر الغربي. وبهذه الطريقة قد تكون أصالة الفكر الفلسفي الأفريقي قد تعرضت لسوء الفهم[19].

ولأجل ذلك يسـتخدم أروكا مفهوم «الحصافة الفلسـفية». فكل من يكرّس نفسـه لها، لن يتعامل مـع التقاليد الأفريقية وطريقة الحياة الأفريقية بما لديه من تأسيس علمي، بل من خلال ملكات التفكير الأفريقية الأصلية والنقدية[20]. رفض أروكا بشـكل قاطع الزعم القائل بأن الفلسفة الأفريقية الأصلية يجب أن تكون ذات نسق علمي، وأن تقدم بشكل فلسفي مكتوب حتـى يصـار إلـى الاعتـراف بها فلسـفة. فمـن خلال هـذا التوجـه الغربي سـيُصار إلى إسـاءة تقدير دلالة كل من «الحصافة الأفريقية» ومن الفلسفة الأفريقية.

حتى الفلسـفات الغربية نفسـها ما كان يقدّر لها وعلى مرّ العصور أن

Twitter: @abdulllah1994

تستمر لولا هذين المعيارين[21]. ومهما كان علينا أن نأخذ اعتراض أروكا على محمل الجد، فإنه لا بد لنا أن نلاحظ مع كابيدي kebede أن النظر إلى الإرث الثقافي الخاص في إطار «فلسفة الحصافة» فقط هو نظر يدل على قصر نظر. فالفعل الفلسفي يتضمن باستمرار، إلى جانب الجدل النقدي على التقدير القيمي وعلى الانفتاح المستمر على ما هو موجود، وأن له إلى جانب ذلك وظيفة بنّاءة وخالقة للقيم[22].

أضف إلى ذلك أن الالتزام الدقيق بفلسفة يمارسها أشخاص معنيون إنما يعتبر تضييقاً لهذا المفهوم. ففي التفاعل المتبادل بين الفرد والمجتمع، التي يتحدّر فيه الفرد، يصبح مفهوم «فلسفة الحصافة» الذي تكلم عليه أروكا ممكناً في سياق أسس الفكر الأفريقي.

وفي نهاية المطاف يشكّل هذا المثال إزاء التأثير الغربي وما تلقته الفلسفات الأفريقية منه وتجاه عالم يتنامى معاً وتاريخ متعدد المعاني، يشكل وهماً لا يمكن الإبقاء عليه. حتى أروكا نفسه، قد عاد مجدداً للحديث عن مغامرة «فلسفة الحصافة» عند الأفريقيين والأفريقيات، والتي بالاستناد إلى التربية الغربية قد حملت ما يجب أن تحمله من معنى وما يجب أن تجده في أوساط الشعب في مكانه الأصلي. بذلك يقع اروكا ضحية تجربة «استعارة الأداة الفلسفية» التي تستخدم في تأويل وفي استخدام نتائج أولية من المفاهيم والاتجاهات والاتجاهات الفكرية الغربية. تعيق هذه النماذج الفلسفية الخارجية ومن البداية النظر في ما يتوفر من مفاهيم أفريقية كما تعيق إظهارها في ما لها من خصوصية يجب أن تعرف بها[23].

إيجاد هوية خاصة

بعد معركة استمرت لعصور من أجل أن يعترف العالم الغربي بالفلسفة الأفريقية، لم يعد يكفي أبداً، إيجاد صياغة للهوية الخاصة عن طريق التأكيد على سيرورة لها معنى خاص.

بدل ذلك يجدر بالباحث التوجه إلى الداخل للبحث عن معالم جوهرية خاصة بالفلسفة الأفريقية لفهمها، ولتجاوز التناقضات والاختلافات والتكامل معها. تبدو هذه المغامرة ولأسباب متعدّدة شديدة

Twitter: @abdulllah1994

الصعوبة: فالتاريخ الاستعماري قد أوجد وحتى يومنا هذا، وقبل أي شيء آخر انقساماً في هذه القارة بين من يتكلم الفرنسية ومن يتكلم الإنكليزية، علماً أن هذا الانقسام قد تجاوز اللغة ليجد له مكاناً في العقلية وفي طرق التفكير، مما يجعل خلق فلسفة مشتركة أو ثقافة متبادلة أمراً صعباً. عدا ذلك تلقّى العديد من الفلاسفة الأفريقيين تعليماً غربياً، في لندن، باريس، وغيرها. وهم قد حصّلوا منهجية ذات طابع غربي، إلا أنهم قد خسروا مع ذلك أيضاً أي تواصل مباشر مع جذورهم الفلسفية. لقد تطلعوا إلى عالمهم بأعين غربية، بل قد شككوا وإن جزئياً بوجود فلسفة أفريقية خاصة بهم. وعلى مثال التيارين المشار إليهما، الفلسفة الاتنية و«الفلسفة الحصيفة» سنشهد أماكن أخرى لصياغات أخرى مشتركة تجعل ماهية الفلسفة الأفريقية أكثر وضوحاً. ففي الوقت الذي يشكل فيه العامل الحسي، العاطفي الجماعي الأمر المؤثر في الفلسفة الأفريقية، كما تقول بذلك نظرية الفلسفة الاتنية، تؤكد «حصافة الفلسفة» على تجذر العامل النقدي - العقلاني في الأفراد باعتبار ذلك سبباً أولياً للفكر الفلسفي. سواء تعلق الأمر هنا بمواقف معينة، فإنه لا أمل بالنجاح في أن يتمكن الخطاب من إبراز الممثلين النموذجيين للفلسفة الأفريقية.

كما أن مسألة العلاقة بين الفلسفة الأفريقية والفلسفة غير - الأفريقية أو العالم غير الأفريقي بعامة تطرح تحدياً أخر. فقد وعى العديد من الفلاسفة الأفريقيين أو حتى غير الأفريقيين[24]، في إطار العلاقة مع الفلسفة الغربية على سبيل المثال إلى التخلص من استعمار المفاهيم المستخدمة، إذ إن استخدامها يعكس استخدام إيديولوجيات غريبة بشكل غير مفكّر به. كما يعكس بشكل لا واع النزعة إلى التماثل مع الغير[25]، بل إن غربة سياق هذا المفهوم لن تؤخذ على محمل الجد، ولن تعتبر خطأ معيارياً عادياً أو عالمياً. لذلك اتخذ ك. فيردو K. Wiredu (غانا) موقعاً وسطاً داعياً لعدم الرفض المسبق لأي مفهوم بمجرد ظهوره مفهوماً يتجه للخارج. بدل ذلك، لا بد من بحث المفاهيم من جهة عدم عكسها للفلسفة بالمعنى الأزلي، ومن جهة توافقها أيضاً مع السياق الأفريقي[26].

Twitter: @abdulllah1994

موضوعات الفلسفة الأفريقية

إن الأعمال المطبوعة أو الحوارات التي تدور داخل الفلسفة الأفريقية تجعلنا نقع على موضوعات مختلفة الاستراتيجيات. هكذا يذهب على سبيل المثال ك. أ. أبياه K. A. Appiah (غانا)أان موضوعات مثل الأخلاق والسياسة ونظرية المعرفة والماورائيات... إلخ ليست موضوعات محصورة بالفلسفة الغربية، بل موضوعات تحدد أيضاً الفلسفة الأفريقية نفسها. ففي أفريقيا، ولا سيما جنوب الصحراء، نجد ما يكفي من البراهين التي تشير إلى وجود هذه الموضوعات، حتى لو كانت متداولة بشكل شفهي. ففي الجدل حول الفلسفة الأفريقية لا بد من أخذ كل المقاييس بعين الاعتبار، سواء تلك الموجودة بشكل مكتوب، أو تلك المتداولة شفهياً. فهو يشير بشكل خاص إلى الأبحاث الفلسفية-النفسية على شعب أكان Akan في غانا، وإلى الأفكار المتعلقة بفلسفة المعرفة والعالم الفكري عند شعب يوروبا Yoruba في غرب غينيا. إن تحديد الموضوعات قد تم هنا بشكل أساسي باستعراض الاختصاصات الفلسفية وبالاستناد إلى شعب معين. يقترح أبياه إيلاء العالم الديني التقليدي الخاص بالأفريقيين والأفريقيات أهمية فائقة، إذ إن هذا العالم يشكل أساساً فعلياً للفلسفة الأفريقية بشكل عام[27].

منذ الأربعينات (من القرن الماضي) ظهر العديد من المؤلفات سواء لمؤلفين من الداخل أو من الخارج، وهي مؤلفات أولت الفلسفة ذات التوجه المحلي أهمية خاصة[28]. هنا يُصار وبشكل واعٍ إلى النظر بسياقات فلسفات بعض الشعوب وإلى البحث في عناصرها الأساسية وإلى عرض تعقيداتها واختصاصاتها وشكلها الكلي. إن الزاوية الخاصة بهذه الأبحاث تتوجه إلى عدم قابلية الفلسفات الأفريقية للتمازج وللانفتاح والاستمرار.

أما المدخل الثالث فقد انشغل في البحث عن الفوارق وعن الأمور المشتركة بين الفلسفات الأفريقية وبين الاختصاصات المتعددة. هكذا أشار

Twitter: @abdulllah1994

أ. أنياويين I. Onyewuenyi (نيجيريا) على سبيل المثال إلى الماورائيات الأفريقية ونظرية المعرفة وعلم الأخلاق في عالم الفكر الأفريقي، وذلك من خلال عرضه إلى لما هو أفريقي أصيل. وقد خلص إلى نتيجة مفادها أن الوجود بالنسبة للأفريقيين والأفريقيات إنما يخضع لعلاقة لا بد منها، وبالتالي فهو خاضع لسيرورة دينامية ثابتة. فهو يصنف الفلسفة الغربية واصفاً إياها «بفلسفة الوحدة والالتقاء الكلي مع الواقع»[29].

تجد فلسفة الوجود الأفريقية صفتها الدينامية في بنية المجتمع الكلية، حيث يجد فيها الواحد، كما الواحدة التحقق الكلي والاعتراف الكلي، بحيث يحقق الواحد، أو تحقق الواحدة منهم إسهاماً في ما تريده الجماعة[30].

نظرة عامة

انطلاقاً من الموقف الوسط الذي اتخذه فيرادو Wiredu يمكننا التعرف إلى الطريق الذي يسمح بإقامة حوار منتج بين مختلف معسكرات الفلسفة الأفريقية. بالإمكان بالطبع استخدام التناظر مع الفلسفات الغربية بقدر ما يتيح ذلك القيام بمحاولة مستمرة من أجل تحقيق الفلسفة بمعناها الأزلي في سياق معين. وبذلك يمكن المرور على ما فيها من مواطن قوة ومواطن ضعف، فتصبح طروحات الحلول التي يتم تطويرها واضحة، لا سيما ما يمكن أن يكون مساعداً في انتشار الفلسفة بمعناها القديم داخل الفلسفة الأفريقية ويكون مساعداً أيضاً على فتح منظورات جديدة. وبالتحقق مما نجده من نقاط مشتركة بين الفلسفات الأفريقية والفلسفات الغربية يمكن خلق موقف دفاعي وخلق فضاء جدالي وجهته الخارج من أجل خلق تأمل ذاتي نقدي. وحين تسهم المعطيات التاريخية أيضاً، في تبديد الجهد من أجل الوصول إلى حجة مقنعة تجاه الغرب، حيث يتم من خلالها العمل من أجل إعطاء الفلسفة الخاصة قيمة مساوية. بدل ذلك، يمكن وبحذر شديد توظيف هذه الطاقة من أجل إرث فلسفي أفريقي موجود وأصيل، ومن أجل تطويره أيضاً. وبذلك يمكن أيضاً فتح

Twitter: @abdulllah1994

أبواب ونوافذ وسـط التناقضـات الأفريقية الداخلية ووسـط تعددية الآراء المطروحـة. أما بالنسـبة للفلسـفات الغربية فمن الصعوبـة بمكان تجاهل خطـوط الالتقاء مع الفلسـفة الأفريقية وعلى مسـتوى واحد. فقط بالتبادل وبالمواجهة مع عوالم فكر الفلسفة الأفريقية وفي عصر عالم العولمة نجد نظرة توسع ما تطرحه الفلسفة الأزلية.

المراجع

Appiah.K A., African philosophy, in : Craig, E.(Hg), Routledge Encyclopedia of philosophy، London 1998., http://www.rep.routledge.com/article/Z018 vom10 sept.2003"

Jaspers, K. Weltgeschichte der philosophie.Aus dem Nachlass, hg. Von H.Saner, Munchen 1982.

Luneau, M., Das Jenseits in den africanischen traditionen, in: Concilium 15 (1979) 145-149.

Kebede, M., Africa's Quest for a Philosophy of Decolonization, Amsterdam, New York 2004.

Mall, R.A., Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995.

Nwala, T.U., Igbo Philosophy, Ikeja, Lagos 1985.

Okere, T., African Philosophy. A.Historico – hermeneutical Investigation of the Conditions of its Possibility, Lanham, New York, London 1983.

Onyewuenyi, I., Is there an african philosophy? In: Mitchell, H.B. Roots of world Wisdom A.Multicultural Reader, Belmont u.a [2]1999.

Oruka, H.O., Sagacity in African Philosophy, in : Serequeberhan, T.(ed.), African Philosophy: the Essential Readings, New York 1991.

Ratschow, C.H. Magie und Religion, Gutersloh [2]1955.

Rücker, H. Afrikanische Theologie. Dartellung und Dialog, Innsbruck, Wien 1985.

Smart, N., World Philosophies, London, New York 2000.

Summer, C., Source of Africain Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man, Philadelphia 1986.

Wiredu, K., The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy, in: Kimmerle, H/Wimmer, F.M., Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective, Amsterdam, Atlanta 1997.

Wiredu, K., Gyekye, K. (ed.), Person and Community Ghanaian Philosophical Studies, Bd.1, Washington D.C 1992.

Twitter: @abdulllah1994

الهوامش

(1) لكل إنسان فلسفته، ولكن بشكلها التاريخي، وبقدر ما تكون هذه حقيقة فهي تعبّر عن الفلسفة الأزلية „ Jaspers, K., Weltgeschichte der Phiilosophie. Aus dem Nachlass, hg. Von H.Saner, München 1982, 20f.

(2) Mall, R.A., Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 13f.

(3) Smart, N., World Philosophies, London, New York 2000, 344.

(4) الترجمة [...] The presumption is that Western philosophy alone is rational, and since African sages do not match Western standards of rationality, African thinking is inferior to Western thought. Kebede, M. Africa's Quest for a Philosophy of decolonization، Amsterdam, New York 2004, ix.

(5) قابل Smart, World Philosophies, 359.

(6) قابل مع المرجع السابق 360.

(7) قابل مع المرجع السابق Rucker, H., Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog, Innsbruck, wien 1985, 114: النظرة الافريقية إلى العالم ليست محاولة للاحاطة بالواقع بمعنى النسق المحكم، الذي يصار إلى اشتقاق الحدث منه بل ان النظرة إلى العالم تعني الوعي به.

(8) الواقع يعني هنا التأثير، الشيء الذي يؤثر موقتاً وبذلك تعرف ماهيته. والواقع يعني الحضور، والحضور يعني الانطباع. قابل مع المرجع السابق Ratschow, C.H., Magie und Religion, Gutersloh 1955, 83.

(9) قابل المرجع السابق Rücker, Afrikanische Theologie, 115.

(10) قابل المرجع السابق 117.

(11) قابل المرجع السابق 1.

(12) قابل Okere, T., African Philosophy. A historico - hermeneutical investigation of the Conditions of its Possibility, Lanham, New York, London 1983.

(13) قابل R. Luneau الذي يشير في بداية بحثه إلى حدود صلاحية عرضه «إذا

Twitter: @abdulllah1994

ما أخذنا بعين الاعتبار في أفريقيا وجود أكثر من ألف شــعب يمتدون في قارة هــي اكبر من أوروبا بثلاث مرات، وتتميز بعــادات وتقاليد مختلفة [..] وإذا ما نظرنا إلى التطورات فإننا سندرك أن المعلومات التالية لا تسري على كامل القارة الأفريقية».

(14) قابل Kebede, Africa's Quest, 52.

(15) قابل المرجع السابق 54.

(16) قابل المرجع السابق 84.

(17) قابل المرجع السابق

(18) قابل المرجع السابق 91.

(19) قابل المرجع السابق .

(20) قابل المرجع السابق .

(21) قابــل Oruka، H.O. Sagacity in African Philosophy, in : Serequeberhan، T.(Hg), African Philosophy: The Essential Readings, New York 1991-49.

(22) قابل Kebede ، Africa's Quest، 92.

(23) قابل المرجع السابق 93.

(24) Masalo, D.A., African Philosophy in Search of Identity, Bloomington 1994: Mudimbe, V.Y., The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge, Bloomington 1988, Fanon, F., (1) The Wretched of the Earth, New York 1982, (2) Black Skin, White Masks, New York 1967.

(25) Wiredu, K., The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy, in: Kimmerle, H./ Wimmer, F.M (ed.), Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective, Amsterdam, Atlanta 1997, 11.

(26) قابل المرجع السابق 12.

(27) Appiah, K.A., African philosophy, in : Craig, E. (Hg) Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998. http:// HYPERLINK «http://www.rep.routledge.com/article/Z018 vom 10.Sept.2003» www.rep.routledge.com/article/Z018 vom 10.Sept.2003.

Twitter: @abdulllah1994

(28) قابل Nwala, T. U. Igbo Philosophy, Ikeja, Lagos 1985, Wiredu, K. Gyekye, K (ed.), Person and Community, Ghanaian Philosophical Studies, Bd. I, I. Washington, D.C 1992, Summer, C., Source of African .Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man, Philadelphia 1986 u.a

(29) Onyewuenyi, I., Is there an African Philosophy? In: Mitchell, H.B., Roots of World Wisdom. A Multicultural Reader, Belmont u.a 1999, 21

(30) قابل المرجع السابق.

Twitter: @abdulllah1994

فلسفة أميركا اللاتينية

راوول فورنات - بيتنكور وهانس شيلكسهورن
Raul Fornet- Betancourt und Hans Schelkshorn

ملاحظة أولية

غالباً ما يُصار في أميركا اللاتينية- وبغض النظر عن استثناءات نادرة كما هو الحال مع خوسيه مارتي Jose Marti (كوبا، 1853-1895) – وحتى النصف الثاني من القرن العشرين المنصرم، إلى الجمع عفوياً اسم «فلسفة أميركا اللاتينية» مع تاريخ الفلسفة في أميركا اللاتينية. تعتبر فلسفة أميركا اللاتينية إنجاز حضارة لم تكن ممكنة لولا تأثير الاستعمار الأوروبي، ولا سيما «إنجاز» العقل الأوروبي بشكل خاص (هيجل)[1]. ولذلك تجعل الأعمال المتوفرة حول تاريخ الفلسفة في أميركا اللاتينية[2] بداية تطوّر الفلسفة في هذه المنطقة متوافقاً لتاريخ الاحتلال الأوروبي، حيث قامت الإرساليات الكاتوليكية بإرساء أول توجهات التعليم الفلسفي-اللاهوتي. باختصار: تبدو فلسفة أميركا اللاتينية نتيجة استقبال الفلسفة الأوروبية وانغراسها هناك. وبهذا المعنى يُصار على سبيل المثال للحديث عن فلسفة مدرسية أميركية لاتينية (ما بين 1750-1540) وعن عصر تنوير أميركي لاتيني (ما بين 1830-1750) وعن فلسفة وضعية أميركية لاتينية (ما بين 1920-1870)، بل عن ماركسية أميركية لاتينية أيضاً (ما بين -1915

Twitter: @abdulllah1994

1969). يبدو ذلك مبرراً بمعنى ما: حتى في هذه الدراسة لا بد لنا من المرور على التطورات، إذ هي تتناسب مع التطورات التاريخية الفعلية التي عرفتها الفلسفة في أميركا اللاتينية. وفي الوقت نفسه لا بد أيضاً من أن نشير إلى أن مثل هذا الفهم للتطور الفلسفي في أميركا اللاتينية لا يمكن فصله عن أفق الفلسفة الضيق الملازم للنزعة الأوروبية المركزية، حيث يصار إلى النقاش على سبيل المثال في أسئلة كالتالية: مع أي شيء تبدأ الفلسفة ؟ متى تبدأ الفلسفة فعلاً؟ كيف تبدأ الفلسفة؟ من المنظور الأوروبي المركزي تعتبر الإجابات على هذه الأسئلة محلولة عادة، ما يعني أنه يتم الانطلاق من مقولة اعتبار نقل الفلسفة إلى أميركا اللاتينية بداية لها. ومن جهة أخرى يصار إلى القبول بأن التطور اللاحق للفلسفة هو بمثابة تواز لتقبل تطوّر الفلسفة الأوروبية.

مقابل هذا التصور سيُصار في التحليلات التي «تلي التوجه من تداخل ثقافي ومن فهم فلسفي للتعريفات ولأشكال التأويل الفلسفي، ما يوصل إلى تصحيح نتائج ثلاث. أولاً، يُصار إلى فضّ مسألة بداية الفلسفة في أميركا اللاتينية عن واقع ارتباطها بالفلسفة الأوروبية، والنظر إليها من أفق التطوّر الخاص بالثقافة الخاصة بشعوب القارة الأصلية. ثانياً، صحيح أنه يُصار إلى النظر بتطوّر الفلسفة في أميركا اللاتينية بعد احتلال أوروبا واستعمارها لها من منظور استقبالها للفلسفة الأوروبية، إلا أن الأمر يتعلّق هنا بتطور الثقافة الفلسفية السائدة، وبعرض معقد لكامل تطورها - الأمر الذي يصعب تحقيقه هنا - كما يشمل ذلك عرضاً للتقاليد الفلسفية المهمشة الحاضرة بدورها. وثالثاً، يصبح اسم «فلسفة أميركا اللاتينية» اسماً يشير إلى علاقة متعددة الأطراف ويؤشر إلى تعدد أشكال الفلسفة. فالثابت إذاً هنا أن اسم «العلم هذا» ليس تدليلاً على إحدى متغيرات فعل التفلسف. بل هو يؤشر إلى تطور متمايز، تترابط فيه العديد من الفلسفات السياقية حتى لو كانت السيطرة فيه تنسب، وكما جرى التشديد - إلى المركزية الأوروبية التي أوصلت إلى مثل هذا التقسيم»[3].

Twitter: @abdulllah1994

بداية الفلسفة وتمايزها في الثقافات ما قبل كولومبس

من وجهات النظر التي ما زالت تروّج بقوة إلى يومنا هذا، نشير إلى تلك التي تعتبر الفلسفة انتقالاً من الأسطورة إلى العقل. بإسقاط ذلك على أميركا اللاتينية نقول: بما أن الثقافات الأهلية لم تتوصل لتجاوز مرحلة الأسطورة، فإنه لا بد لنا من جعل الفكر الفلسفي في أميركا اللاتينية مترافقاً مع مجيء الفلسفة الأوروبية.

وقد ألمحنا في مقدمة هذا البحث إلى هذه الإمكانية التي سنقوم هنا بنقضها ولسببين اثنين. أولاً، لأن التحديد بين الأسطورة والفلسفة ما زال إلى الآن موضع نقاش داخل الفلسفة الأوروبية بالذات، كما يظهر من الجدل حول دلالة هزيود أو ما قبل السقراطيين بالنسبة للفلسفة اليونانية. ثانياً، لأن كل تحديد يفرض مفهوماً معيناً للفلسفة. لذلك يجدر بنا الانطلاق من تصور تعريفي للفلسفة يكون منفتحاً ما يسمح لنا أن نأخذ الثقافات الأهلية كموطن محتمل للفلسفة على محمل الجد. وبالإمكان التأكد من هذا الزعم عبر أمثلة ثلاثة.

إننا نجد في ثقافة ناهواتل Nahuatl في وسط أميركا (ما بين القرنين الثامن والسادس عشر) وإليها ينتمي الأزتيك وشعوب Tlaxcalteken و Choluteken على سبيل المثال سلسلة كاملة من الأسئلة التي تتناول موضوعات لا يمكن اعتبارها مجرد "مناسبة" لتفلسف عام، بل لا بد أن تشكل بالفعل بداية فلسفة وسط جماعة معينة. إنها أسئلة حول معنى الحياة على الأرض، تبعاً للوضع الذي يتناول ما يقترفه الإنسان، وحول أصل العالم، بل نجد أسئلة تتناول حقيقة الوجود الإنساني وحول حقيقة الواقع بشكل عام. وفي تطورها تمايزت ثقافة ناهواتل من خلال وظيفة وشكل «الحكيم» أو «المعلم» والذي يعرف باسم «تلامنتين» (Tlamantine)، وهو اللقب الذي يحظى به من يقوم بوظيفة مساعدة أفراد شعبه في حياتهم انطلاقاً مما يتمتع به من «خبرة»[4].

المثل الآخر هو ثقافة المايا في أميركا الوسطى (بين القرنين

Twitter: @abdulllah1994

السابع والخامس عشر)، الذين طوّروا إرث الشعب الأولميكي (Olmeken)، والتي تعتبر اليوم من دون جدال إحدى أكبر الثقافات في تاريخ الإنسانية. وإليها يعود الفضل في وضعها لنصين أصيلين في الفكر الأميركي اللاتيني، والنصّان هما بوبول فوه (Popol Vuh) الذي يعتبر بمثابة كتاب المايا- ليشي المقدس، وتقارير شيلام بالام دي شامايل Chilam Balam de Chumayel وقد ضم تقاليد المايا - يوكاتان. في النصّين نجد أهم اللحظات المتعلقة بعلم الكون والأنتربولوجيا، كما نجد أيضاً ما يتعلق بديانة المايا ولاهوتها، حيث يصار للتعبير فيها عن فكرة الحتمية في إيجاد نظام للعالم[5]. أما المثال الثالث فهو ما نسوقه حول حضارة الانكا (Inka) في مناطق الأندر، والتي تشكل من حيث تكوّنها الاتني والثقافي تطوراً يقسم بالتعقيد. وقد بلغت هذه الثقافة ذروتها في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر. كما هو الحال في ثقافة ناهواتل يصار هنا أيضاً لاستحضار نموذج المعلم والحكيم الذي يعرف باسم «أموتا» (Amauta). أما الأمر الحاسم بالنسبة لبداية هذه الفلسفة في أميركا اللاتينية فهو ما طوّرته من نسق فكري يتناول الله والكون والإنسان. هنا نجد بشكل خاص أفكاراً تتشابه مع مبادئ التفسير ذات الطابع الغربي من مثل مبادئ السببية والانعكاسية[6].

علينا إذاً أن ننظر إلى الثقافات الأهلية - كما برز لنا من خلال الأمثلة السابقة- بوصفها المكان الذي ولدت فيه الفلسفة في أميركا اللاتينية. أما أن تكون الأشكال اللاحقة - وكما تمّت الإشارة سابقاً - قد تطبعت كلياً بصور الفلسفة الأوروبية، فذلك كان نتيجة طبيعية للاحتلال وما أعقبه من خضوع للاستعمار. بهذا المعنى يبدو الغزو الأوروبي من الناحية الفلسفية قطيعة مع التطور الخاص للتقاليد الأهلية. بكل الأحوال لا يجب فهم ذلك، كما لو كانت هذه القطيعة نهاية كلية لتقاليد أميركا اللاتينية الأهلية. بل بالعكس، إن التقاليد هذه ما زالت حية إلى يومنا هذا. لذلك يُصار للحديث عن تهميش للثقافة الفلسفية سببه السيطرة الغربية، وليس للحديث عن أشكال فكرية ماضية أو منقرضة.

Twitter: @abdulllah1994

فلسفة أميركا اللاتينية في ظل شروط السيطرة الاستعمارية

انسجاماً مع المصالح السياسية والدينية وتقنيات إدارة التاج الإسباني يمكن رصد بداية الفلسفة مع تأسيس أولى الجامعات و«الكليات» (على سبيل المثال: سانتو دمنغو 1538، مكسيكو 1551، وليما 1551)، والتي تشكل قطعية كلية، أو التي لا علاقة لها، مع الفكر الفلسفي الخاص بالثقافة الأهلية، حيث كانت الفلسفة تكراراً لتطوّر الفلسفة الإسبانية. لقد تم نقل الفلسفة إلى أميركا اللاتينية، وبالشكل الذي كانت قد بلغه تطوّرها في إسبانيا إبان القرن السادس عشر، أي أنها الفلسفة المدرسية السكولائية تحديداً. وفي ظل شروط السيطرة الإسبانية الاستعمارية تطوّرت الفلسفة في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أميركا اللاتينية بوصفها جزءاً مكملاً لثقافة إسبانيا الفلسفية المسيطرة.

أما أبرز ممثلي الفلسفة المدرسية في أميركا اللاتينية الخاضعة للاستعمار هم ألونزو دي لا فيراكروز Alonzo de la Veracruz (1504-1584)، وهو من أتباع القديس أوغسطينوس ومن مؤيدي فلسفة توما الأكويني، وكان أستاذاً في جامعة مكسيكو[7]. ثم أنطونيو روبيو (Antonio Rubio 1548-1615). وهو يسوعي ومن الآخذين بالاتجاه السوارزياني في الفلسفة المدرسية، وقد كان أستاذاً في مكسيكو أيضاً[8]، وأخيراً ألفونسو بريسانو A. Briceno (1590-1668) وهو من مواليد سانتياغو - شيلي وكان من أتباع مدرسة دنيس سكوت في جامعة ليما[9].

وفي هذا الإطار، علينا أن لا نتجاهل ذكر أثر الأب برتوليمي دي لاس كازاس (Bartolome de Las Casa 1474-1566) لما له من أثر يشبه النبوءة. فهو يعتبر بحق من «المدافعين عن الثقافة الهندية»، حيث كرس جهده للاعتراف بالكرامة الإنسانية للهنود وبحقوقهم.

Twitter: @abdulllah1994

أما الآن فإن لاس كازاس يعتبر أحد رواد الفكر النبوئي الداعي للتحرير في أميركا اللاتينية[10].

مع نهاية القرن السابع عشر تم وضع حد لسيطرة الفلسفة السكولائية من خلال الضغط الاجتماعي والثقافي الذي مارسته الجماعات التي نادت بالانفتاح على عالم فكر العصر الحديث. هكذا شهدت الفلسفة في أميركا اللاتينية وفي ظل السيطرة الاستعمارية الإسبانية انعطافاً، بحيث يمكن تسمية ذلك بعصر إصلاح الدراسات الفلسفية أو عصر التحوّل إلى الحداثة[11].

وللتأشير على الموقف العقلي الجديد وعلى هذا التحوّل نشير إلى العلامة المكسيكي كارلوس دي سيفونزا اي غونغورا (Carlos de Siguenza y Gongora 1645-1700) الذي حاول في مجال الفلك تجاوز الماورثيات الأرسطية - المدرسية التقليدية. تعتبر مقولته الفلسفية حديثة، إذ حاول أن يعرف العلاقة بين العقل والسلطة بشكل جديد. إن المعرفة العملية ليست نتيجة سلطة، بل هي نتيجة طريقة في إقامة الحجج تستند إلى طريقة صارمة في إثبات البرهان. من هنا كان موقفه طريقة في إقامة الحجج تستند إلى طريقة صارمة في إثبات البرهان. من هنا كان موقفه المعارض بوضوح لكل فلسفة عقيدية[12].

طبعت هذه النظرة المعارضة للعقيدية تطوّر الفلسفة في أميركا اللاتينية إبان القرن الثامن عشر. واللافت في ذلك الموقف الذي يحاول تشكيل استقبال الفلسفة الأوروبية الحديثة بحيث تكون الأفكار الجديدة - ولا سيما أفكار التنوير - متوازنة مع الطروحات التقليدية. من هنا يمكننا تفسير الطابع التوفيقي في فلسفة أميركا اللاتينية الحديثة.

والواقع أن أول فلاسفة أميركا اللاتينية الجدد قد اعتبروا أنفسهم فلاسفة توفيقيين بالفعل. ومن بين هؤلاء لا بد من الإشارة هنا بالاسم إلى: بنيتو دياز دي غامارا Benito Diaz de Gamarra (1745 حتى 1783)[13]، وفرنسيسكو خافيار اسبيجو

Twitter: @abdulllah1994

وخوسيه Francisco Javier Espejo (الاكوادور 1793-1747)[14] أوغسطين كابيليرو Jose Augustin Caballero (كوبا 1835-1762)[15]. كما لا بد من الإشارة بوضوح إلى السمة التوفيقية في فلسفة أميركا اللاتينية، حيث كان لها الأثر الأكبر على التطور اللاحق لا سيما على مقاصد وتوجّهات هذه الفلسفة الاجتماعية والتربوية المعلنة. وبالارتباط بمعايير التنوير أرادت هذه الفلسفة أن تكون نافعة، ولكن من دون أن يُصار للتخلي عن الحقيقة. إنها وبعبارة أخرى، فلسفة ذات توجه عملي، أرادت أن يكون لها أهمية اجتماعية، وأن تبحث من خلال ذلك في إيجاد منفذ فعلي إلى مشاكل العصر في بلدان أميركا اللاتينية. وبذلك تحققت الانعطافة إلى التأمل الفلسفي المرتبط بسياقه، والذي تحقق في القرن التاسع عشر في إطار الحروب من أجل الاستقلال السياسي عن إسبانيا، إذ حاولت فلسفة أميركا اللاتينية في ظل هذا الواقع الجديد أن تحقق إنجازاً في إطار التشكل الجديد لأميركا اللاتينية كما سنشير إلى ذلك بإيجاز في الفصل التالي.

معركة الاستقلال ونشأة «فلسفة أميركية» (Filosofía americana)

في النصف الأول من القرن التاسع عشر حصلت العديد من دول أميركا اللاتينية على استقلالها السياسي. قد يكون الحديث عن الاستقلال إشكالياً من دون شك. إذ إن الاستقلال الشكلي لم يكن عادلاً بالنسبة للتعددية الثقافية على هذه القارة على سبيل المثال. مع ذلك شكّل التخلص من إسبانيا نقطة تقاطع هامة في تاريخ أميركا اللاتينية، الأمر الذي كان له نتائجه البعيدة المدى على الفلسفة. فبعد هذا التاريخ صارت الفلسفة أمام التحدي الذي يقوم على حماية مطلب الانفتاح الثقافي والذهني وعلى حمله إلى التكامل.

كانت حروب التحرير بقيادة الأقلية الكريولية الفائقة التي لا يتجاوز عددها 20٪ من مجمل السكان- ولذلك دلالته الفائقة من أجل فهم التطور الاجتماعي والفلسفي في القرن التاسع عشر. جماعة محافظة

Twitter: @abdulllah1994

تسعى للاستقلال الذاتي داخل الحكم الإسباني الملكي، وفي نهاية الأمر انبرت المجموعات الجمهورية بقيادة سيمون بوليفار لتطالب بالاستقلال الكامل. كان رواد معركة الاستقلال، ومنهم أستاذي سيمون بوليفار (1783-1830) فرنسيسكو دي ميرندا (1759-1860) وسيمون رودريغز (1771-1854) ممّن تأثر بقوة بأفكار عصر التنوير، لا سيما بأفكار روسو حول سيادة الشعب.

لم يكن سيمون بوليفار بطل معركة الاستقلال الأكبر وحسب. ففي نصوصه السياسية يبدو لنا بوليفار مفكراً سياسياً أيضاً، حيث تعرف بوضوح ومنذ وقت مبكر على المعضلات الكبرى التي تنتظر جنوب أميركا بعد تخلصها من الاستعمار[16]. ففي فكر بوليفار نجد ترابطاً بين الموضوعات الهامة وبين منظورات فلسفة أميركا اللاتينية المتأخرة.

وبسبب السيطرة الاستعمارية التي استمرت قروناً طويلة، تم في القرن الثامن عشر إبعاد الشعب الكيولي عن الوظائف القيادية وإحلال الإسبان مكانهم. اعتبر بوليفار أن أميركا لم تكن قد تهيأت بعد للاستقلال. «إن أيادينا ما زالت فارغة في حين أن قلوبنا ما زالت تعاني من مرض العبودية»[17]. وبما أن الشعب قد رتع لعصور طويلة في الجهل والاستعباد، فإن الدستور الجمهوري، وكما أشار بوليفار نفسه، الذي يضمن الحريات شكلاً قد أوصل البلاد إلى الطغيان. هذا وقد عبّر بوليفار عن خيبة الأمل من العلاقات السياسية الجديدة بقوله: «من يريد أن يخدم الثورة عليه أن يحرث البحر».

بعد حصولها على الاستقلال السياسي وجدت أميركا اللاتينية نفسها أمام تحديات عنيفة: بناء نظام اقتصادي واجتماعي جديد، تحديد علاقات السلطة في الداخل ومع الحدود الخارجية أيضاً، الحفاظ على الاستقلال الجديد تجاه التدخلات العسكرية من جانب القوى الاستعمارية الأوروبية، لا سيما فرنسا وإنكلترا، وأخيراً مسألة الهوية والعلاقات بين مختلف مجموعات الشعب وتقاليدها الثقافية. في العقود الأولى التي تلت الاستقلال وقع العديد من الدول وسط حرب أهلية دامية.

Twitter: @abdulllah1994

وفي هذا السياق شهد النصف الأول من القرن التاسع عشر فلسفة خاصة حيث ترابط النقاش النسقي لمسائل الأنطولوجيا أو نظرية المعرفة مع التفكير في المسائل الاجتماعية في جنوب أميركا في مرحلة ما بعد الاستعمار.

يعتبر الفيلسوف الفنزويلي أندريه بيلو Andres Bello (1781-1865) من أول من تطرّق إلى تحويل الفلسفة لتكون إسهاماً في تحقيق الاستقلال الثقافي الذاتي لأميركا اللاتينية، ولهذا السبب غالباً ما كان يعتبر «الأب الروحي» لتاريخ القارة الثقافي. ففي كتابه (Biblioteca americana 1823) طرح بيلو ما يشبه الإنجيل الأميركي ولكن على أساس علماني. إذ اعتبر أن باستطاعة أميركا أن تدخل طريق المستقبل فقط من خلال إنهاء السيطرة الثقافية التي تمارسها الكنيسة الكاثوليكية.

أما الأرجنتيني خوان باتيستا البردي Juan Bantista Alberdi 1810-1884 فقد أطلق بالمقابل وللمرة الأولى في تاريخ الفكر الأميركي اللاتيني فكرة التساوق كبرنامج من أجل إطلاق الفلسفة في أميركا اللاتينية. شكلت مناوشات الحرب الأهلية في النصف الأول من القرن التاسع عشر السياق التاريخي الاجتماعي لمفهوم البردي عن «الفلسفة الأميركية»[19]. بعد حروب الاستقلال شهدت الأرجنتين صراعات مسلحة بين أنصار الوحدة، المكونين من الجمهوريين والتجار في مقاطعة بيونس أيرس وأنصار الفدرالية الذين يمثلون مصالح السكان الريفيين في المناطق الداخلية من البلاد. بعد انتصار الفدراليين عام 1829 أقام روزاس (Rosas) حكماً ديكتاتورياً وبعد تعاطف أولي مع نظامه بدأت مقاومة شديدة بقيادة المثقفين الليبراليين. هكذا تكوّنت عام 1840 حول «جمعية مايو» التي التفت حول استبان اشفاريا (Esteban Echevarria 1805-1851) والتي تبنت بدورها أفكاراً تدعو إلى التقدم، والتي بتأثير الرومانسية أولت أيضاً دلالة هامة للثقافات القومية.

Twitter: @abdulllah1994

فـي ظل هـذا الموقف المتوتر أطلق خوان باتيسـتا البـردي عبر نص قصير بعض الأفكار المتعلقة بدور فلسـفي يكـون متوافقاً مع عصره («أفكار من أجل إقرار محاضرات في الفلسفة المعاصرة في مدارس العلوم الإنسانية» مونتيفاديو 1842)، وفيه أطلق الحظوظ الأساسية لفلسفة أميركية والتي لا تتناقـض مع عالمية العقل بمعنى القدرة على إقامـة البراهين العقلانية، إلا أنه نصّ يقلّل من التصور المنادي «بعالمية» الفلسـفة. إن النظر في التاريخ يظهر لنا، بحسـب البردي، أن كل عصر وكل ثقافة قد عرفا فلسـفة خاصة. أمـا ما يوحّد الفلسـفات المختلفة رغم كل فوارقهـا فهو الجهد الذي يبذل من اجل إيجاد حل لمشـاكل العصر. وبهذا المعنى تعتبر الفلسـفة اليونانية أو الرومانية فلسـفة معاصـرة، تماماً كما كانت فلسـفات ديكارت وبيكون وكانط وهيجل فلسـفات قد خضعت لمقتضيات عصرها وبلادها الملحّة. وما يُعتبر بالنسبة للفلسفات الأوروبية من المسلمات، وبالتحديد تجذرها العضوي في الواقع الاجتماعي، الذي فيه تولد هذا الفكر أولاً والذي يعود إليه عبر تأمل نقدي، يشـكل أيضاً بالنسبة لفلسفة جنوب أميركا مهمة لا بد منها. بذلك يفرض البردي فلسفة تعتبر بمثابة التحدي لدول جنوب أميركا في مرحلة ما بعد خروجها من الاستعمار. وبذلك تُعتبر الفلسفة الأميركية فلسـفة سياسية تلتزم مباشرة ببناء وبتطوّر الدول الجديدة. إن الفلسفة التي تتناسب مع جنوب أميركا هي الفلسفة التي عليها أن تكون «صوت الشعب وسمعه في ما يجب أن تكون عليه حضارة أميركا».

ويمـا أن البردي قـد عبّر عن متطلبات «الشـعب» على ضوء الأفكار الليبراليـة التقدميـة، فقـد تميّـز فكـره بتوتّر متطـرف. صحيح أنـه قد رأى بوضـوح أنـه لا يمكـن نقل نمـاذج التقـدم الأوروبية بسـهولة إلـى أميركا الجنوبيـة، بـل يجـب تطويرهـا وتكييفها مـع العلاقـات المميّـزة هنا، إلا الهدف، ببناء مجتمع ديموقراطي ليبرالي على أساس اقتصاد السوق ودولة القانون هو هدف يمكن استعارته من الفلسفة الأوروبية من دون تردد. وأما النتيجـة فكانت أن البردي بتبنيه النمـوذج الاجتماعي كما هو في الليبرالية الأوروبيـة راح يحـارب الثقافـة الأهليـة المحليـة والإقطاعيـة والفلسـفة

Twitter: @abdulllah1994

المدرسية وريثة الكثلكة الإسبانية باعتبار ذلك من العوائق التي تقف في طريق التقدم. في كتابه حول إعادة بناء الجمهورية في الأرجنتين(1852) والذي ألّفه مباشرة بعد التخلّص من حكم روزا يظهر البردي بشكل سافر المزايا الأوروبية. فمنذ القرن السادس عشر وحتى اليوم تعتبر أوروبا برأيه مصدر ومنبع الحضارة في هذه القارة: فمع إسبانيا قدمت برأي البردي إلى أميركا حضارة القرون الوسطى وحضارة عصر النهضة، والآن يجب أن لا يكون التنوير والتقدم موجّهين ضد الشعوب الأهلية، بل ضد الإقطاع الإسباني في دول أميركا أيضاً. ولا يمكن بلوغ هذا الهدف برأي البردي إلا من خلال الإصلاح الشامل لجوهر التربية ومن خلال سياسة نمو فاعلة، وباستقدام العمال من الدول الأنكلوساكسونية أيضاً. وفي نشره لأفكاره يقوم البردي بقلب مفهوم وحكمة «الفلسفة الأميركية» – حيث يجب في الفكر الانطلاق من حاجات الشعب – إلى الموقف النقيض" إن هدف البرنامج التحديثي الليبرالي في نهاية الأمر هو إعادة التربية، أي استبدال السكان الأهليين من أصول إسبانية ببورجوازية أنكلوساكسونية بيضاء وبالمهرة من العمال. لا يمكن إرساء سياسة تكون موجّهة ضد السكان المقيمين بالطرق والوسائل الديموقراطية. ولذلك راح البردي ينادي في مرحلة متأخرة من تفكيره بإقامة شكل حكم ملكي، إذ اعتبر ذلك الأكثر انسجاماً مع مجتمعات أميركا اللاتينية.

كذلك ذهب دمنغو فوستينو سارمينتو Domingo Faustino Sarmiento (1811 حتى 1888) إلى ما ذهب إليه البردي، إذ يعتبر الرمز الثاني الكبير الذي قال بالليبرالية الرومنسية في الأرجنتين، وقد عبّر عن ذلك في كتابه الأساسي منادياً بسياسة تقدم منسجمة تبعاً للنموذج الذي ساد في الولايات المتحدة. يعتبر سارمينتو الذي عاش إبّان فترة حكم روزاس في المنفى والذي تولى بعد عودته إلى الأرجنتين رئاسة الدولة بين 1868 و1874 يعتبر من الوحدة المؤسسة للأمة الأرجنتينية. فكتابه الأساسي الذي حمل العنوان التالي: (Civilizacion o Barbarie Vida de Juan Facundo Quiroga 1845) هو رواية جمعت في آن واحد بين

Twitter: @abdulllah1994

التحليل السوسيولوجي والفلسفي، وهو إلى الآن بمثابة القانون في الأدب القومي الأرجنتيني. يميّز سارمينتو بحدة بين الحضارة الحديثة البورجوازية في وسط بيونس أيرس وبين بربرية الحياة في بامبا (Pampa) حيث لا سيادة لقانون وحيث شكلت الأرض التي غذت ديكتاتورية روزاس. مع ذلك، فقد توصل سارمينتو في تحليلاته الاجتماعية الشعرية لتقديم توصيف مؤثر للحياة في مختلف مناطق الأرجنتين، كما هو أكواخ بيع المشروبات في منطقة بامبا حيث للمنطقة قانونها الخاص، أو في منطقة مدينة قرطبة Cordoba التي كانت في القرن التاسع عشر توحي وكأنها تعيش أجواء مدينة من القرون الوسطى. بذلك يعتبر سارمينتو أنه لا مجال للجدال في أن الحضارة تأتي من أوروبا، وأما أميركا فهي موطن البربرية. لقد استطاع كل من البردي وسارمينتو وكلاهما ينتمي إلى جيل العام 1837 خلق أسطورة «الأرجنتيني الأبيض» في القرن التاسع عشر.

عصر الفلسفة الوضعية

تميّز النصف الأول من القرن التاسع عشر في العديد من دول جنوب أميركا بالصراعات الدامية التي دارت بين المجموعات الليبرالية والمجموعات المحافظة. ففي حين كان المفكرون الليبراليون، أمثال خوسيه ماريا لويس مورا (1850-1794) يدعون في مكسيكو إلى ثورة عقلية، يمكن لها أن تكون المكمل للاستقلال السياسي، حاولت الأوساط المحافظة بالتحالف مع «الحلف المقدس» استعادة نظام الحكم الإقطاعي الاستعماري وبعد اندثار (أحلام) سيمون بوليفار الطوباوية في إقامة جمهورية تشمل كافة أرجاء أميركا وفترة اللاهدوء المستمرة في العقود الأولى التي تلت مرحلة الاستقلال، بدا الوقت مناسباً للبحث عن طرق جديدة. وبسبب الأزمات الاجتماعية العميقة اكتسبت أفكار أوغست كونت التي تجعل التحليل العلمي للمجتمع - علم الاجتماع - على رأس هرمية العلوم قوة جذب لا يستهان بها. وفي النصف الثاني من القرن التاسع

Twitter: @abdulllah1994

عشر أصبحت الوضعية، التي وجدت صدى لها في الأعمال المتأخرة من البردي وسارمينتو، الفلسفة السائدة في الجنوب الأميركي[20].

اكتسبت الوضعية مكانة متميّزة في مكسيكو. فبعد إعدام ماكسميليان فون أوسترايخ عام 1867، الأمر الذي وضع نهاية للمعارك الدموية بين الملكيين والجمهوريين، تمكن أول الهنود مع بينتو خواريس تبوؤ رئاسة الدولة للمرة الأولى. وكانت المفاجأة أن يعمد بينتو لتزعم سياسة تحديث تقوم على أساس المبادئ الوضعية. يعتبر غابينو باريدا (1818-1881) من رواد الوضعية المكسيكية، الذي نقل إلى مكسيكو في كتابه (Oracion Civica) آراء كونت حول قانون الحالات الثلاث. فبرأي كونت يمكن تجاوز الفوضى الاجتماعية التي قامت من خلال المطالبة بالحريات الحديثة ومن خلال ديناميكية اقتصاد السوق، من خلال السياسة فقط، لا سيما السياسة التي تقوم على التحليل العلمي للمجتمعات الحديثة، على علم الاجتماع وكما هو معروف، يميّز أوغست كونت في توصيفه للتاريخ بين مراحل ثلاث: المرحلة اللاهوتية، التي تمثل مجتمع القرون الوسطى من خلال نظامه التراتبي، والمرحلة الميتافيزيقية، والتي يعتبر كونت أنها تضم عصر التنوير وعصر الثورة الفرنسية، وأخيراً المرحلة الوضعية التي تم من خلالها تجاوز العلاقات الفوضية التي سادت بعد الثورة، من خلال نظام تراتبي أساسه التحليل العلمي. كان الهدف من ذلك الوصول إلى نظام اجتماعي ثابت، لا يبنى على عقائد دينية بل على معارف علمية وعلى العلاقات الاجتماعية التي تفرض الخلاص من التناقضات. وهكذا تقدم أهداف كونت نفسها بوصفها: الحب، النظام، والتقدم.

بسبب التجارب الأليمة التي شهدتها الحرب الأهلية قام باريدا بإسقاط قانون الحالات الثلاث كما وضعها كونت على تاريخ مكسيكو: فالعصر اللاهوتي هو العصر الذي يتزامن مع فترة السيطرة الإسبانية: أما المرحلة الميتافيزيقية فهي تشمل زمن الحروب من أجل الاستقلال

Twitter: @abdulllah1994

والحروب ضد الحكم الملكي: ويبدأ العصر الوضعي بحسب ما يقول باريدا مع انتصار الإصلاحيين في ظل حكم بنيتو خواريز. مع العلم أنه لا بد بحسب باريدا من تطوير وضعية كونت على ضوء المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار. وخلافاً لكونت لا يعتبر باريدا النظام التراتبي في الكنيسة الكاثوليكية نموذجاً للإصلاحات المستقبلية، بل إن تجارب السيطرة الاستعمارية والتحالفات القائمة حالياً مع الأوساط الملكية تجعل من الكنيسة الكاثوليكية خطراً على ثبات النظام الاجتماعي. خلافاً لكونت يعتبر باريدا الوعي الحديث بالحرية من الأمور الجيدة. بل إن فكر اليعاقبة، أو فكر روسو قد نسب إلى بداية تاريخ الفلسفة الوضعية. وبالتالي فإن شعار باريدا لن يكون بعد الآن «الحب، النظام، التقدم» بل «الحرية، النظام، التقدم».

في وضعية باريدا، يمكننا أن نجد اتحاداً لأهداف أساسية ثلاثة: التحديث الاقتصادي، تأمين قوانين الحرية السياسية والمساواة الاجتماعية بين الفقير والغني. أما المنحى الذي اتخذه تطور الوضعية اللاتينية الأميركية لاحقاً فلم يحافظ على وحدة هذه الأهداف الثلاثة. ففي ظل حكم بور فيريو دياز(Porfirio Diaz 1867-1911) أخلّت الوضعية المكسيكية بالإرث الليبرالي. فالحريات السياسية تقف بوجه التقدم الاقتصادي- هذا ما قالت به العقيدة الجديدة استناداً منها إلى اشتراكية سبنسر الداروني – ولذلك وأقله لمرحلة زمنية انتقالية لا بد من إقامة حكم ديكتاتوري تطوري (tirania honrada). إلا أن المجتمع لن يكون بالطبع بإمرة رجال الدين، بل يجب أن يخضع لقيادة مهندسين اجتماعيين وضعيين. صحيح أن ديكتاتورية بورفيريو دياز قد وضعت برنامج تحديث شامل مع ما يتضمن من مشاريع بنية تحتية متعددة موضع التنفيذ، إلا أنها أوصلت في الوقت نفسه إلى مركزة الملكيات في الأراضي وفي الأملاك، ما أدى إلى انقسام اجتماعي حاد داخل المجتمع وما أشعل في نهاية الأمر الثورة المكسيكية (1917-1911).

Twitter: @abdulllah1994

توسع الفكر الوضعي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ليشمل كامل أميركا اللاتينية. ففي العديد من البلدان، من تشيلي أولاً ثم البيرو وبوليفيا وأورغواي وحتى في منطقة البحر الكاريبي تشكلت الحلقات الوضعية حيث تمت الاستعانة بمذاهب كونت، ثم لاحقاً بمذهب هربرت سبنسر لتحليل الواقع الاجتماعي في هذه البلدان. هكذا أطلق، على سبيل المثال، خوسيه فيكتورينو لاستاريا في تشيلي فلسفة وضعية ليبرالية، وفي البرازيل أصبح شعار كونت عام 1889 «النظام والتقدم» يتصدر العلم الوطني.

وفي الأرجنتين عرفت الوضعية تطوراً خاصاً، حيث كانت سياسة الهجرة الكثيفة سبباً لوضع اجتماعي جديد. فالمهاجرون القادمون بأعداد وافرة، وخلافاً لآمال كل من البردي وسارمينتو لم يكونوا من انكلترا، بل قد قدموا مجدداً من البلدان الرومانية، قد اصطدموا مجدداً مع سلطة الملاك الكبار الاقطاعيين. وحتى يصار لتحليل المعارك الاجتماعية الجديدة، ربط خوان باتيستا خوستو (Juan Bautusta Justo 1865-1928) وهو مؤسس الحزب الاشتراكي الارجنتيني وخوسيه انجنياروس (Jose Ingenieros 1877-1925) الفلسفة الوضعية مع الفلسفة الماركسية[21].

في كتابه الأساسي «النظرية والممارسة في التاريخ» حاول خوان باتيستا خوستو (بيونس أيرس 1909) لأول مرة وضع الأسس النسقية لنظرية في التاريخ، وفيها حاول بشكل بناء تأليف نسق يربط الماركسية والوضعية، وحيث تقوم النظريتان بشكل متبادل بإصلاح ذاتهما. مع فكرة «الاشتراكية الوضعية» وضع خوستو الحجر الأساس «لماركسية أميركية لاتينية» حيث يتضح فيها، وكما هو الحال في فكر خوسيه كارلوس ماريتاغي Mariategui لا مجرد القبول الآلي بالماركسية، بل إننا نجد في هذه النظرية تحولات أساسية في الماركسية.

Twitter: @abdulllah1994

نقد الوضعية - خوسيه مارتي ومنظمة العلماء الشباب
Ateneo de la juventud

ظلت الشعوب الأهلية في أميركا مبعدة جداً عن مشاريع الإصلاح الوضعية والليبرالية في أميركا اللاتينية. في الأرجنتين قادت أسطورة الأمة البيضاء، والتي لم توضع موضع الشك حتى في أوساط الاشتراكية الوضعية في ثمانينات القرن التاسع عشر إلى حروب إفناء طاولت الشعوب الهندية في باتاغونيا. صحيح أن المفكرين الليبراليين والوضعيين قد حاولوا في مكسيكو إدماج الشعوب الأهلية في سيرورة التحديث، فإن الهدف لم يكن إفناء الهنود بل استيعابهم، ولكن على حساب تقاليدهم الثقافية. من هذه الخلفية لا يمكن على الإطلاق التقليل من أهمية دلالة الكاتب الكوبي خوسيه مارتي (1853-1895) الذي طالب في مقالته الشهيرة «أميركتنا» (Nuestra America) بموقف جديد كلياً تجاه شعوب أميركا الأصلية[22].

بعبارات قاسية شهَّر مارتي باحتقار الثقافات الأميركية- الهندية من جانب العرق الكريولي. «إن الذين ولدوا في أميركا والذين يستحون كون دم الأم الهندي يجري في عروقهم والذي يثبط همتهم! إن أمهم مريضة الآن، إلا أن هؤلاء الذين لا يساوون شيئاً ينكرونها» (أميركتنا 57). وطالما أن الحكومات تحارب الشعوب الأهلية التي غالباً ما اختلطت مع أسياد الاستعمار الإسباني، فإن كل استراتيجية تحديث تطلق محكومة بالفشل، برأي مارتي. إن «أبناء أميركتنا لا يمكنهم إنقاذ أنفسهم بالعمل ضد الهنود بل بالعمل معهم» (المرجع نفسه 57).

لهذا السبب يجب، برأي مارتي، التعامل بجدية مع الحكمة التي أطلقها البردي، وهي وجوب الانطلاق في التفكير من واقع أميركا اللاتينية. ومن أجل السير قدماً في البحث عن الموقف الواقعي في البلاد فلا بد من القيام بإصلاح تربوي شامل: «فلا أوروبا ولا كتاب اليانكي (الأميركي) بإمكانهما حل اللغز الإسباني - الأميركي» (المرجع نفسه 63). لذلك

Twitter: @abdulllah1994

يطالب مارتي بخلق «جامعة أميركية »: «على الجامعة الأوروبية أن تتراجع للأميركيـة». لا بد من تعلم تاريخ أميركا من (حضـارة) الأنكا حتى أيامنا، وفي كل تفاصيله، حتى لو كان علينا التنازل عن تاريخ الولاة اليونانيين. إن يونانننا يجب أن تتقدم على اليونان التي ليست خاصتنا بكل الأحوال. وهي تشـكل ضرورة لا بد منها بالنسـبة لنـا» (المرجع نفسـه 60). «إن المعركة الحق تستوجب الثأر» كما يشدد مارتي في الرد على البردي وسامينتو، «لا بيـن الحضـارة والبربرية، بل بين العلم الخاطئ والطبيعة» (المرجع نفسـه 59). إن التعلـم الخاطئ سـببه الأخذ الأعمى بالعلـم الأوروبي من جانب النخب السياسـية ؟ فهـم يظهرون هكذا «في العالم الـذي يرونه من خلال نظاراتهم الفرنسية أو الأميركية الشمالية، والذين يحاولون قيادة شعب غير معروف من قبلهم» (المرجع نفسـه 59). باسـتخدامه لمبدأ الطبيعة يؤشـر مارتي للتآخي مع الأرض الأميركية اللاتينية وثقافتها.

حصلـت كوبـا على اسـتقلالها عن إسـبانيا مـع نهاية القرن التاسـع عشـر. وقـد اضطـر خوسـيه مارتـي للانتقـال إلـى المنفـى نظـراً للظرف الـذي اتسـم بالعنـف. وفـي الولايـات المتحـدة، حيـث تابع مـع الرئيس اللاحـق تومـاس اسـترادا بالمـا تأييـد معركـة الاسـتقلال راح مارتـي في الوقت نفسـه يفضـح المصالح الإمبرياليـة للأخوة في الشـمال في مناطق البحـر الكاريبـي. وفي ظل التأثير المتنامي للسـيطرة الأنكلو- ساكسـونية للولايات المتحدة راح مارتي يعيد تقييم الوجود الإسباني أو تقييم الإرث الاميركي اللاتيني في جنوب أميركا.

بذلـك كان تصـور «أميـركا اللاتينيـة» بمثابـة فضـاء ثقافـي نشـأ عـن التهديـد الـذي قـام بفعـل سـيطرة الولايـات المتحـدة مـع نهايـة القرن التاسع عشر.

إن العـودة إلى الجـذور الإسـبانية، أو الأميركية اللاتينيـة في أميركا الجنوبيـة وهـذا ما ظهـر في أعمال خوسـيه مارتي وإن بحـذر، قد صارت فـي القرن العشـرين فـي صلب الفكر الـذي عارض خوسـيه أنريكه رودو

Twitter: @abdulllah1994

(José Enrique Rodo 1872-1917) الـذي كان يـدرس الآداب فـي مونتيغويـو الوضعيـة فـي رؤيتها منح الإنسـان اكتمـالاً أخلاقيـاً وجمالياً. فسياسـة التحديث الوضعية تخلق الأسـس المادية فـي المجتمع فقط، أما الثقافـة فهي بحاجـة إلى مثالية جديـدة، على ما دعا إليـه رودو، إلى مثالية تأخـذ مـن مثل معارك التحريـر الطوباوية ومن الإصـلاح الليبرالي. بذلك أحدث رودو قطعية مع «أنصار الشـمال» في جنوب أميركا، الذين شـرعوا منذ ثلاثينات القرن التاسـع عشـر يجعلـون من الولايـات المتحدة المثال النموذجـي الاجتماعي، وحيث كان التخلي عن الحضارة الخاصة بأميركا اللاتينية على قدم وساق. جعل رودو من «أريل Aiel» وهو صورة العاصفة المستعارة من شكسبير رمزاً للتجدد الثقافي، الذي يرضى بالمادية ويتوطد السـلطة. «أريل هو الاكتشـاف الأسـمى والعقل... وأريـل المنتصر يعني العقلانية والنظام في الحياة، إنه إلهام الفكر النبيل، والبطولة في السـلوك، واللطافـة في الأخلاق الاجتماعية» (Ariel122). ما هي الثقافة العليا التي سيخلقها أريل في جنوب أميركا، هذا أمر لا نستطيع التكهن به، ومع ذلك فإن العصر القديم الإغريقي ومسـيحية فرنسيس الأسيزي يشكلان بالنسبة لرودو مثلاً مقنعاً على تحسـن قواعد السـلوك، وعلى مـا يظهر، فإن رودو قد اتخذ مثال حياة نيتشـوي يتخفف فيه قسـوة إرادة القوة من خلال الحب المسـيحي. وخلافاً لخوسـيه مارتي فإن رودو لم يشر إلى ثقافة الهنود بأية كلمـة على الإطـلاق. إن النداء بالعـودة إلى لاتينية الثقافـة الأميركية تعود قبل أي شـيء إلى الشـبيبة الكريولية التي أطلقت هذه النزعة المستندة إلى أعمال رودو مع بداية القرن العشرين.

إن نقـد الوضعيـة الـذي عبّـر عنـه رودو بشـكل شـعري، وجـد لـه تعبيـراً فلسـفياً آخـر عبـر مجموعـة «جمعيـة العلمـاء الشـباب» (Ateneo de Juventud). ضمـت هـذه الجمعيـة فلاسـفة ورجـال آداب مثل أنطونيو كازو، خوسيه فاسكوسيلوس، ألفونسو رييس، بيدرو هزيكي أورينـا وغيرهـم. إن تصلب ديكتاتورية بورفيديو دياز وسـقوطه قد كشـفا عـن ظلاميـة النظرة الوضعيـة لصورة العالـم. فتحت قناع التقـدم تمكنت

Twitter: @abdulllah1994

أقليـة صغيرة لحياة أمـلاك يصعب تصورها، في حين جمهور الشـعب قد عـرف مرحلـة الفقر. أمـا الإحاطة بفقـدان الشـعور، فقد عبّر عنـه مفكرو جمعيـة العلمـاء بالعودة إلـى الماورئيات. إذ قـام أنطونيو كاسـو (1883-1946) وهو أحد أشـهر الفلاسـفة في مكسيكو في القرن العشرين بإعطاء صـورة أخرى للعالـم مغايرة للصورة التـي قدمتها الوضعيـة، حيث أبدى اهتمامـه بوجـوب إعطـاء قوى الإنسـان الجماليـة أهمية تـوازي ما يعطى للعقـل وللحـدس(24). ففـي حيـن اسـتند كل من جـون ديـوي أو وليم جيمـس على سـبيل المثال في شـمال أميـركا بقوة إلـى الخبـرة والتجربة (الأمبيرقيـة)، اعتبـر كاسـو الحدس أسـاس كل معرفـة. ففي كتابـه الكبير «La existencia como economia, desinteres, y carida 1909» وفيـه طوّر أيضاً أفـكاراً هامة تعود إلـى زمن الحرب ضـد وضعية بوفيريو دياز، أشـار كاسـو إلى مسـتويات ثلاثة في الحياة الإنسـانية: في المستوى البيولوجي الذي يسـعى فيه الإنسـان إلـى مجرد ما يبقيه حياً، يسـيطر مبدأ المنفعـة الذاتيـة والاسـتفادة الخاصـة بحـد أقصـى مـع القبـول بأقل قدر ممكـن مـن العيش الرغيد. والمنطق هذا كما يرى كاسـو هـو منطق لصيق بالوضعيـة. علـى المسـتوى الجمالـي يتخلى الإنسـان عن الفكـر النفعي المادي (النفعية)، ويترك نفسـه لجمال العالم وللفن دون مصلحة خاصة. وعلى المسـتوى الأخلاقي الذي يقوم من حيث الممارسة من خلال محبة الغير، يصبح منطق الحفاظ على الذات منطقاً معكوساً. فحب الغير، الذي يجعل الإنسان يضحّي بنفسه لغيره يؤمن رغادة عيش قصوى دون أن يركّز على المصلحة الخاصة. فالخير، كما يرى كاسـو، ليس فرضاً قطعياً، ليس قانونـاً عقلياً، بل حماسـة، أي بذل الذات من أجل الآخرين. شـأن رودو، فإن كاسـو يربط الغايات النيتشـوية - الإنسـان هو صانع القيم - مع فلسفة شـخصانية مسـيحية مع فلسـفة أخلاق تقوم على محبـة الآخرين، والخير وصنع الجميل.

عام 1910 تم الانقلاب على ديكتاتورية بوفيريو دياز، تلا ذلك سنوات قلاقل تعرف بالثورة المكسـيكية، وفيها أسـهمت المجموعات السـكانية

Twitter: @abdulllah1994

الأهليـة لأول مرة في تاريـخ أميركا اللاتينية. وبالتالي لا يمكننا التقليل من تأثير الثورة المكسيكية لا على الحياة السياسية وحسب، بل على الفلسفة الأميركيـة اللاتينية أيضـاً، يعتبر أوكتافيـو باز أنه «بعد قرن مـن الحرب... أصبح الشـعب أكثـر عزلة من أي وقت مضى، فحياتـه الدينية صارت أكثر فقراً، وثقافته الشعبية أقل قيمة، كما أنه أضاع وعيه التاريخي»[25]. مع الثورة المكسيكية خطت أميركا اللاتينية خطوة أولى وقوية لتجاوز غربتها الذاتية من خلال استـدخال مركزية الليبراليين الأوروبية والإصلاحات الوضعية. «في الثورة بدت مكسـيكو فجأة للعيان... وعادت للتقليد وأوثقت الرباط مـع ماضيها مجـدداً، الماضي الذي قضت عليـه الديكتاتورية والإصلاح. هكذا أصبحت الثورة بحثاً عن ذاتنا، إنها عودة للأم»[26].

عرفـت «جمعيـة العلمـاء الشـبان» بعـد التخلص مـن بوفيريـو دياز وبعد الثورة المكسـيكية تأثيراً كبيـراً على الحياة الثقافية المكسـيكية. عام 1920 سـمي خوسـيه فاسكونسـيلوس (Vasconcelos 1882-1959) رئيـس الجامعـة الوطنية في المكسـيك. وقد خلّف فاسكونسـيلوس ثروة أدبية وفلسـفية غزيرة. ففي كتابه عن «العـرق الكوني» (la raza cosmica 1925)، طـوّر نظرة جديدة حول القدر الحضـاري في جنوب أميركا. ففي حيـن كانت الولايات المتحدة إما تقضـي على السـكان الأهليين أو تجعل منهم احتياطاً سـكانياً، كان أسـياد الاسـتعمار الأوروبي في جنوب أميركا يندمجـون مع هنود أميـركا، ولاحقاً مع المجموعات السـكانية الأفريقية. وفـي بداية القرن العشـرين انتقـل العديد مـن الناس من آسـيا إلى أراضي أميركا اللاتينية. وخلافاً لما يعتبر البردي وكذلك سارمينتو لم يشكل الهنود الأميركيون ولا الخلاسـيون عقبة أمام التطـور الاجتماعي، بل إن اختلاط الثقافات كان بالنسـبة إلى فاسكونسـيلوس مفتاح مستقبل جديد. «إن قدر أميـركا هـو أن تصبح مهد عرق خامـس، يكون خليطاً من كل الشـعوب». على الأرض الأميركية تحقق تجاوز التناقضات بين الاتنيات، كما تحققت وحدة الإنسانية» (العرق الكوني 153). ولأن الإسبان وحدهـم هم من قبل في أميركا باختلاط الأعراق والثقافات، فإن ذلك وبحسب فاسكونسيلوس

Twitter: @abdulllah1994

قد أعطى الثقافة الرومانية وزناً خاصاً. الأمر الذي أعطى نظرة إيجابية تجاه سلطة الاستعمار الإسباني، والأمر الذي نفى في الوقت نفسه الصفة الخاصة بالثقافة الأميركية الهندية. «لا طريق آخر بالنسبة للهنود مستقبلاً إلا الدخول في الحضارة الحديثة». هذا يعني في إطار الثقافة الأميركية اللاتينية" (المرجع نفسه 151).

ماركسية أميركية لاتينية –خوسيه كارلوس ماريانكوي Jose Carlos Mariategui

أبدت جمعية العلماء الشبان ردة فعلها على أزمة الوضعية من خلال الفكر الجمالي – الماوورائي. فالثورة المكسيكية لم تثر مسألة الانتباه إلى التقاليد الثقافية، بل أشارت أيضاً إلى الوضع الاجتماعي المتفجر الذي تعيشه الشعوب الأصلية في دول أميركا اللاتينية. يجب أخذ القضية الهندية بوصفها قضية اجتماعية وسياسية بكل جدية. وهذا ما سعى إليه البيروني خوسيه كارلوس مارياتكوي (1894-1930)[27].

في كتابه المتعدد الأوجه تطرق مارياتكوي إلى موضوعة تحويل الماركسية؟ فهو يعتبر الماركسية أداة تناظر مع الواقع، بل إنها أداة يمكن أن تتغير أيضاً مع سيرورة التحليل. ان استخدام منهج ما في عملية التساوق لا يمكن برأي مارياتكوي استبعاد تغير المنهج المستعمل وبشكل نموذجي يطبق ذلك على تحليله لقضية الهنود الأصليين في النصف الثاني من عمله الأساسي: «محاولات سبع لفهم الواقع البيروني»[28].

في البيرو حيث ما زال الهنود أصليون يشكلون غالبية السكان، قامت في عشرينات القرن الماضي حركة اشتراكية بقيادة فيكتور راوول هايا دي لاتور (Victor Rauf Haya de la Torre). وقد كان مارياتكوي أول الأمر مشاركاً في هذه الحركة، إلا أنه قام بعد العشرينات بتطوير نقد خاص به للاشتراكية، وفيه طالب بمعاملة خاصة مع القضية الهندية الأميركية وعلاقتها بالمسألة الاجتماعية الاقتصادية.

إن الاستراتيجيات التي اتبعت حتى ذلك الوقت لم تستطيع برأيه

Twitter: @abdulllah1994

إيجـاد حل للقضية الهندية: فأفكار سـارمينتو قد تقلصت إلى حد إدراجها وسـط الأحكام التـي أطلقتها الإمبريالية الوقتية حول تدني قيمة الشـعوب الأصليـة. ثـم إن سياسـة الاندمـاج التي مارسـها المصلحـون الوضعيون والليبراليـون قـد أعمـت الأبصـار عـن الوضـع الاجتماعي الذي تعيشـه الشـعوب الأهليـة؟ فطالمـا أن عبوديـة الهنـود ما زالـت قائمة فـي النظام الإقطاعي، فإن وضعهم لا يمكن ان يتحسن من خلال التربية.

إلا أن رؤيـة محبـي الإنسـانية، الحفـاظ علـى ثقافـة الهنـود وسـط جمهوريـات هندية تخصهم، فهي رؤية قصيرة النظر، ذلك أن البورجوازية البيرونيـة، كمـا يلاحظ ماريا تكوي بوضوح، لا تهدف إلى بناء امة، بل هي تهـدف إلـى مضاعفـة أرباحها بالعمل المشـترك مع الرأسـمال. ففي دائرة المصالح هذه لا مكان لمجتمعات هندية مستقلة ذاتياً قادرة على الحياة.

باختصـار: «إن القضيـة الهنديـة برأيه، ليسـت قضية إتنيـة ولا قضية تربوية، بل هـي قضية في صلب اقتصادنا، إنها بالتحديد قضية التوزيع غير العادل للملكيات». فالهنود الأصليون يسكنون إما في المناطق الجبلية غير الخصبـة، أو هم يجبـرون للحياة حياة عبودية عنـد الإقطاعيين. فالمطلب الأساسـي برأي مار ياتكوي هو حق الشعوب الهندية في ملكية الأراضي. وهذا ما لا يحصل إلا عبر ثورة اشتراكية تزيل علاقات الملكية القائمة.

ففـي هذه النقطـة يتخذ ماريا تكوي موقفاً يدعـو إلى إصلاح هام في الماركسـية الأرثوذكسـية، إذ تعتبر العقيدة الماركسية أن الثورة الاشتراكية تنطلق من مناهضة الرأسـمالية: والذين يقومـون بالثورة هم إذاً البروليتاريا الصناعيـة. بإسـقاط ذلك على أميـركا اللاتينية يعني: علـى حركة التصنيع الرأسـمالية أن تشكل أولاً طبقة عمالية (بروليتاريا)، حتى يصار بعد ذلك، وبخطوة ثانية إلى بناء المجتمع الشيوعي. إلا أن فلسفة التاريخ الماركسية هـذه لا تنطبـق برأيه على أميـركا اللاتينية. لذلك يطالـب ماريا تكوي عدم الاسـتثمار فـي صناعات صغيـرة بملكيات خاصة، بل التحـول إلى القرى الجماعيـة الهندية الأهلية التي كانت تسـتثمر الأرض بشـكل جماعي منذ

Twitter: @abdulllah1994

عصور سحيقة. وهذا يعني العودة إلى أشكال حياة ما قبل حداثوية: إذ إن القرى الجماعية برأيه هي قرى قابلة للحياة، ومن خلال الارتباط بشبكة مواصلات، ومن خلال تطوير طرق الإنتاج فإن إنتاجية أميركا اللاتينية ستزداد تعززاً.

أتاحت المادية التاريخية لماريا تكوري إيضاح القضية الهندية بشكل علمي، إلا أنه أوضح في الوقت نفسه كيف أن «اكتشاف» القضية الهندية قد أصبح مسألة ثقافية يجب تحريرها من المركزية الأوروبية، وجعلها في سياق أميركا اللاتينية باتجاه تحقيق تغير في الماركسية تتلاءم والوضع في أميركا اللاتينية.

حركة «تاريخ الأفكار» بعد الحرب العالمية الثانية: ليوبولدو زيا وفلسفته حول تاريخ أميركا اللاتينية

كانت الآراء الفلسفية في أميركا اللاتينية، كما ظهرت عند بعض كتّاب القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين آراء تتّسم بوضوح بأفكار أوروبية. بل إن أوروبا والولايات المتحدة قد ظهرا في غالب الأحيان نموذجاً يحتذى به، وقد جرت محاولات تقليده بشتى الوسائل.

بل إن القبول بالمركزية الأوروبية قد امتد إلى الفلسفة أيضاً. هكذا، وبمفارقة واضحة، لم تجد تقاليد «الفلسفة الأميركية» موطئ قدم لها في أميركا اللاتينية. فالفلسفة تعني بالنسبة لهم الفلسفة الأوروبية فقط.

ولكن بعد الحربين العالميتين، وبعد أن تعرضت صورة أوروبا بوصفها نموذجاً حضارياً للعديد من الاهتزازات، بدأت سيرورة جديدة في أميركا اللاتينية، سيرورة تجاوز تاريخ الفلسفة الخاص بها. واللافت للنظر أن الصدام في المناظرة مع الفكر الخاص بالثقافة الخاصة قد جاء من الخارج، وبالتحديد من خوسيه غاوس Jose Gaos وهو فيلسوف إسباني، أتى منفياً إلى المكسيك عام 1938 وكرّس أعماله للبحث في الفلسفة المكسيكية. لم يكن هذا السلوك مألوفاً في مكسيكو، وهذا ما يعترف به غاوس نفسه، إذ لا أحد كان يعتقد بوجود تقليد

Twitter: @abdulllah1994

فلسفي غني يستحق الاعتناء به. ففي أوساط أميركا اللاتينية الثقافية كان حكم هيجل الذي يقلّل من وجود تطور ثقافي خاص في أميركا اللاتينية، واعتبار ذلك مجرد تعبير لطرق حياة غربية (أوروبية) صدى للعالم القديم، من الأمور الراسخة[30].

رغم كل التحفظات تجاه التقاليد الخاصة تحلقت حول ليوبولدو زيا، وهو تلميذ خوسيه غاوس جماعة أطلقت على نفسها اسم (hyperion) أولت معالجة مسائل الفلسفة المكسيكية عنايتها. وفي الوقت نفسه أطلق ليوبولدو زيا برنامج بحث واسع، حاول وإن جزئياً البحث في تاريخ فلسفة أميركا اللاتينية بشكل نسقي وفي كافة أرجاء القارة إذا أمكن. إلا أن العديد من الكتّاب الذي شاركوا في مشروع تاريخ الأفكار، لم يقصروا أبحاثهم على تاريخ الأفكار القومية، بل قدموا أيضاً أفكاراً نسقية جديدة لبحثها. وبهذه الطريقة انبثق عن هذه الحركة العديد من المفكرين المرموقين: ففي مكسيكو وإلى جانب ليوبولدو زيا نشير أولاً إلى لويس فيلورو، وفي الأرجنتين إلى أرتورو أندرس رويج Arturo Andres Ruig وفي البيرو إلى أوغستو سالازا بوندي (Bondy) وفرنسيسكو ميرو كيسندا (Quesanda) وفي البرازيل إلى خاو كروز كوستا (Joao Cruz Costa) وفي الأورغواي إلى أرتورو أرداو وغيرهم.

إن البحث في تاريخ الفلسفة الخاصة الذي تناول بشكل نسقي كافة الأراضي، كان عملاً جماعياً تحررياً من المركزية الأوروبية المتجذرة والتي كانت تثقل كاهل الفكر الأميركي اللاتيني. إن حركة «تاريخ الأفكار» قد أرست بذلك حجر الزاوية في إعادة البناء الذاتي وفي تحرر فلسفة أميركا اللاتينية من الاستعمار. وإذا أمكن اليوم التحدث عن «فلسفة أميركية لاتينية» فذلك ليس إلا نتيجة عقود من العمل المتواصل الذي قامت به حركة «تاريخ الأفكار».

لا بد هنا من إلقاء نظرة خاصة على أعمال ليوبولدو زيا، كواحد

Twitter: @abdulllah1994

من المفكرين المتعددين في حركة تاريخ الأفكار. تميزت أعمال هذا المفكر بتقديم تفسير فلسفي لتاريخ أميركا اللاتينية، وهذا ما أودعه بشكل أساسي في كتابه «فلسفة التاريخ الأميركي» (مكسيكو 1987). في بداية عرضه يشير زيا أولاً إلى صعوبة الوعي بتاريخ أميركا اللاتينية. بالنسبة للأوروبي تعتبر العودة إلى التاريخ بعداً مفهوماً في الوعي الثقافي: إن استحضار التاريخ الخاص يساعد على تعميق الوعي بالحاضر، الذي منه ينطلق تشكّل المستقبل. أما في أميركا اللاتينية ومنذ حروب الاسترجاع تعتبر العلاقة بالماضي علاقة مطموسة بشكل نسقي. فقد قام المبشرون المسيحيون ببناء كنائسهم على أنقاض معابد الأزتيك والأفكار المهدمة؟ وأبطال معارك الاستقلال شيّدوا المدن الجديدة تبعاً لنموذج الجمهورية الأميركية، وبهدف الدفع إلى نسيان إرث السيطرة الاستعمارية الإسبانية. وفي القرن التاسع عشر قامت الطبقات البورجوازية بمحاربة الشعوب الأهلية والشعوب الكريولية ذات الأصل الإسباني في وقت واحد، بهدف فرض نموذج مجتمع يشبه النموذج الأنكلو أميركي. باختصار: إن تاريخ أميركا اللاتينية وهو تاريخ جانبي مهمش: فبطريقة عمياء كان يُصار إلى تصوّر مشاريع اجتماعية جديدة دون ربط الجديد مع الماضي. دون تجذر مع الواقع، مع العلاقات الاجتماعية التي نمت تاريخياً، يظل كل مشروع مستقبلي محكوماً بالفشل، إذ إن كل كبت للماضي سيوصل بالفعل إلى سياسة تكون ضد السكان الأصليين. هكذا تحول تاريخ أميركا اللاتينية إلى تاريخ تجارب اجتماعية فاشلة.

إن سبب التشتت الثقافي والاجتماعي في أميركا اللاتينية، برأي زيا إنما يعود إلى «لاتاريخية» الإيديولوجيات السياسية. وبالمقابل، فإن ذلك يعني أيضاً: أن مستقبل أميركا اللاتينية قد يكون بالعودة الجذرية إلى الماضي، وهي عودة لا تعني الوعي الكامل بزمن حروب الاستقلال المجيد، بل أيضاً بالتجارب المرة أثناء فترة الاستعمار والظلم وبتاريخ استراتيجيات التحديث الفاشلة. على عاتق أميركا اللاتينية يقع واجب إطلاق مشروع «يرفع» تاريخ كل المجموعات الاجتماعية. إن قدر

Twitter: @abdulllah1994

أميـركا اللاتينية يقع في إطلاق فكرة اختلاط شـعوبها التي يعتبر زيا خلافاً لفاسكوسـيوس إشـارة إلـى مصالحة أخويـة عالمية بين كل الشـعوب بل الطريق إلى تجاوز الانقسام بين دول أميركا اللاتينية.

فلسفة التحرر

أدت شـعارات الثـورة المكسـيكية – تجـاوز الانقسـام الاجتماعي والعرقـي في المجتمع – بمعظـم دول أميركا اللاتينية في القرن العشـرين إلى صراعات عنيفة، حيث كانت الجماهير الفقيرة والشعوب ذات الأصل الهنـدي تحارب من أجل الاعتراف بحقوقها. بعـد الحرب العالمية الثانية اسـتطاعت مسـتعمرات أفريقيـا وجنـوب شـرق آسـيا بعد حـروب دامية التحرر من سلطة الاستعمار. وفي أميركا اللاتينية تحررت كوبا من السـلطة الاسـتعمارية فـي الولايات المتحـدة التي طالت في بداية القرن العشـرين سـائر أرجـاء القـارة. وفـي أوروبـا انتفضـت الحركـة الطالبية ضـد البنى المتشـددة فـي مجتمعات مـا بعد الحرب. وبسـبب الانطباع الـذي خلفته الانتفاضـات الثورية انطلقـت في أميركا اللاتينية بعد نهاية السـتينات (من القـرن الماضـي) حركة نقاش واسـع حـول «تحرر» شـعوب الجنوب من التبعية الاسـتعمارية (الجديدة). انطلقت الشرارة الحاسمة في فكر التحرر مـن النظريـات المعروفة بنظريات الاسـتقلال التي رأت فـي التعارض مع النظريات الاقتصادية الأوروبية-الأميركية القضية الأساسية التي تواجهها بلدان الجنوب وسـط عدم التوازن البالغ في علاقات السـلطة الشاملة[31]. وبسـبب علاقـات الاسـتغلال البنيويـة بيـن الشـمال والجنـوب لا يمكن اعتبـار الهدف قائماً فـي مجاراة التطور تبعاً لنمـوذج المجتمعات الغربية، بـل بالتحرر من التبعية الثقافية والاجتماعية الاقتصادية من مراكز السـلطة في البلدان الصناعية. إن تشـخيص نظريات التخلص من التبعية التي تلقي علـى العلاقات الاجتماعية في دول أميـركا اللاتينية أضواء جديدة كلياً قد تغلغلـت وبوقت قصير إلى العديد من العلوم: فـي التربية (باولو فريري)، في اللاهوت، والفلسـفة وعلم الاجتماع (فالس بوردا) وحتى في المسرح

Twitter: @abdulllah1994

(أوغستو بوال). أما الشهرة العالمية فكانت قبل أي شيء آخر من نصيب غوستافو غوتيراز (Gustavo Gutierrez) الذي أسّس لاهوت التحرر.

انطلقت بدايات فلسفة التحرر من الأرجنتين، حيث جعلت جماعة صغيرة من الفلاسفة في بداية السبعينات (من القرن الماضي) مسألة تحرر أميركا اللاتينية من التبعية للاستعمار الجديد في صلب تفكيرها. كانت التوجهات الأساسية شديدة الاختلاف منذ البداية: بعضها تعاطف مع المجموعات البيرونية (كارلوس كوللن Cullen) (ماريو كاسالا)، أما هوراسيو سيروتي- غولدبورغ فاعتبر نفسه ماركسياً، وأما انريكي دوسيل وخوان كارلوس سكانون فكانوا بالمقابل أشد ارتباطاً بلاهوت التحرر: كذلك التزم كتاب «تاريخ الأفكار» ولا سيما أرتورو أندرس رواج وليوبولدو زيا ومنذ وقت مبكر بفلسفة التحرر. ومن هذه الخلفية لن نفاجأ أبداً إذا ما تشعبت التيارات الفلسفية أواسط السبعينات (من القرن الماضي) لتذهب في كل الاتجاهات.

تابعت فلسفة التحرر البرنامج الذي اقترحه البردي بشأن الفلسفة الأميركية: إلا أنها أعطت فكرة البردي بوجوب الانطلاق فكرياً من الواقع في أميركا اللاتينية معنى جديداً كلياً. فحتى ترسي الفلسفة في أميركا اللاتينية جذورها فعليها أن تتعمق في الفكر الذي اعتبره كل من البردي وسارمينتو عائقاً في الطريق إلى التقدم، أي التعمق في عالم صغار الفلاحين المتحدرين من أصول إسبانية، وعالم مربي الماشية والخلاسيين والشعوب الأهلية.

أطلق الاتجاه الثقافي الإثني في فلسفة التحرر، والتي ينتمي إليها كل من كارلوس سكانون وكارلوس كوللن بشكل خاص تفسيراً لرأي الردي القائل: «بالاستماع إلى الشعب» تقييماً فلسفياً جديداً يعتمد الثقافة الشعبية. استند كلاهما إلى فكر ردولفو كوش، الذي سبق له أن وضع في ستينات القرن الماضي مؤلفاً حول أميركا العميقة (America profunda بيونس أيرس 1962)، والذي أوّل فيه الترابط

Twitter: @abdulllah1994

الرمزي والأسطوري للسكان الفلاحين وعلاقتهم بالعالم في الفلسفة الأرجنتينية المعروفة بحضارة بامبا (Pampa).

خلافاً للإنسان الحديث الذي يعتبر العالم عالماً مادياً مقابلاً لمشاريعه، يعتبر كوش الهنود الأصليين وإنسان البامبا بمثابة جوهر قوامه الطبيعة. والأشياء ليست مجرد مادة خام ليحقق الإنسان نفسه من خلالها، بل جزءاً من نظام ديني شامل وأخير. يدل رودولفو كوش على الفارق النوعي بين علاقات العالم الحديث وعالم الثقافة الشعبية المليء بالرموز بالمفهوم المزدوج لفعل الكينونة الإسباني (Sein). فالإنسان الحديث يفهم نفسه والأشياء مجرد حضور (Ser)، أما إنسان الثقافة الشعبية فهو إنسان يتواجد في كون، يجمع بين الإله والإنسان.

أما أنريكي دوسيل وهو أحد أبرز ممثلي فلسفة التحرر، فقد طوّر في السبعينات (من القرن الماضي) ما يوازي «علم أخلاق خاص بتحرر أميركا اللاتينية» (1973-1980)، وقد صدر في أجزاء خمسة[32]. نقطة انطلاق دوسيل في أخلاق التحرر هي عدم المساواة البالغة في مجتمعات العالم المعاصرة حيث يسيطر 1/5 من سكان العالم على 80% من خيراته. ولذلك وضعت أخلاق التحرر نفسها في خدمة معركة الجماهير الفقيرة في بلدان الجنوب من أجل تحقيق مزيد من العدالة. ومن مهام أخلاق التحرر الأساسية نقد الإيديولوجيات التي تبرر اللامساواة الاجتماعية، التي إما تطمس ألم الضحية أو هي تقفل نهائياً على الوعي بها. ولهذه الغاية يقوم دوسيل بإعادة قراءة شاملة للفلسفة الغربية. فالفكر الأوروبي برأيه هو فكر يميل منذ نشأته إلى الفكر الواحدي حيث يصار باستمرار إلى نفي غيرية الشعوب الغربية. ولهذا السبب توصل الحداثة إلى انقسام خطير يطاول الوعي الأخلاقي: فمن جهة أولى نجد اعترافاً بكرامة واحدة لكل الناس، ولكن من جهة أخرى نجد أن الدول الغنية على هذه الكرة لا تبالي إطلاقاً بجوع وشقاء أكثر من مليار إنسان. وحتى يتسنى للأخلاق الحديثة المتعلقة بحقوق الإنسان من تحقيق اختراق، فإنه لا بد، برأي

Twitter: @abdulllah1994

دوسـيل، من إحداث تغيـر في المنظورات، فقط حين نهتـم بعالم الفقراء، وحين ننظر إلى العلاقات من موقع الضحية، نكتشف البنى غير السوية في النظـام الذي نعيش فيه. إن فضـح التبرير القانوني للظلم القائم هو الخطوة الأولـى في ممارسـة التحرر. كذلـك إن معنى «التحـرر» لا يقوم على نفي السلطة، فالتحرر يبنى على أساس إيجابي، الاعتراف «بخارجية» الضحية، والاعتـراف عينيـاً بحريته وغيريتـه التي غطـت عليها السـيطرة أو محتها. إن الممارسـة الحقـة للتحـرر لا تتبـع إذاً بـرأي دوسـيل «الجـدل» الكلي، جـدل «نفـي النفي» لـذي لا يـؤدي إلا للمدّ بعمـر السـيطرة أو بتحويلها، بـل باسـتخدام «منطق - لا جدلـي» تنقطع فيه علاقـات الهيمنة من خلال إبداعـات الضحية والاعتـراف بغيريتها وحقها بمجتمـع نوعي جديد. من هنـا تقتـرح أخلاق التحـرر رؤية مجتمـع عالمي متعدد المراكـز، لا تكون الثقافـات المختلفة فيه مسـتلبة مـن الحداثة الغربيـة، ولا تكون في الوقت نفسـه كما اقترح فاسكونسيلوس جزءاً من حضارة عالمية، بل تكون قادرة على حمل تقاليدها بطريقة خلاّقة إلى العالـم كله.

حملت البيانات المتعددة التوجهات الأخلاقية السياسـية الأساسـية لفلسـفة التحـرر، وآخرها بيـان «Rio Cuarto» (الأرجنتيـن 2003)، ومن جملة ما جاء فيه:

«على أسـاس الكرامة الإنسـانية (كرامة كل الناس) نرفض سـيرورة العولمـة النيوليبراليـة الحاضـرة، التـي تقمـع الاقتصـاد الواقعـي والعمل الاقتصـادي، والتي تضخم تبعيتنا تجاه القـوى الإمبريالية العابرة للقومية. إننـا نديـن البطالة البنيويـة والهوّة التي تـزداد عمقاً بين الأغنيـاء وجماهير الفقـراء. إننـا ندين كل أنواع الإقصاء، سـواء كان إقصـاء اجتماعياً أو على أسـاس الجنس أو على أسـاس ثقافي ديني، أو عرقي، سياسـي، اقتصادي أو تربوي وسوى ذلك، وكل أنواع التدخل وسياسة الأحلاف والتدخلات العنيفـة بهدف الدمج، ما يعني نفياً لتوجهات الشـعوب الخاصة. وبسـبب التماثل الثقافي الذي تؤسـس له وسـائل الاتصال الجماهيرية التي تخضع

Twitter: @abdulllah1994

مصالح السوق لها، نشدد على حقوق الشعوب في تحديد هويتها بنفسها. ومن خلال المقاومة الخلاّقة التي تعبّر عن نفسها من خلال الحركات الاجتماعية المتنوعة في أميركا اللاتينية وفي العالم كله أيضاً، لا بد أن يكون العالم الآخر ممكناً»[33].

نموذج الفلسفة البين - ثقافية (الأميركية اللاتينية)

في العقد الأخير من القرن العشرين بات بإمكاننا أن نرقب في أميركا اللاتينية اتجاهاً فلسفياً جديداً، يسعى لإرساء تحول بين - ثقافي في الممارسة الفلسفية في أميركا اللاتينية. ومن العوامل الهامة التي مهّدت لهذا التوجه البيني ثقافي الجديد في فلسفة أميركا اللاتينية، كانت الذكرى لمرور 500 عام على أحداث العام 1492، إذ استطاعت الشعوب الأهلية بكل تصميم فرض حقوقها السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية.

من هذه الخلفية يتضح لنا أن التحول إلى التداخل الثقافي في فلسفة أميركا اللاتينية قد وجد التعبير العيني الأول عن نفسه بالمطلب المعلن لوجود فلسفات أهلية أفرو- أميركية وشعبية، كما عبر عن نفسه أيضاً في حوار أنماط الفلسفة هذه في ما بينها[34]. فالفلسفة البين-ثقافية (الأميركية اللاتينية) لا تعتبر نفسها بذلك مدرسة، بل ثقافة فلسفية بديلة تقوم على اعتراف ثقافات الفلسفة المختلفة ببعضها بعضاً، وعلى الدخول في الحوار معاً والدخول معاً في سيرورة التحول.

لا بد باختصار شديد من الوقوف على بعض الأمثلة التي اعتمدت سيرورة الحوار والأعمال النسقية[35]. في الأرجنتين جعل دينا بيكوتي الحوار مع الثقافات الأفرو أميركية محور أفكاره: ففي زمن الاستعمار كان ملايين العبيد الأفارقة يعيشون في الأرجنتين، وقد اختلطوا مع مرّ الزمن مع الشعوب الأوروبية. وإذ أشار بيكوتي إلى الأصول الأفرو أميركية فهو يقطع بذلك مع أسطورة «الأرجنتين الأبيض»[36]. وفي تشيلي عمل كل من رامون كورفيل وريكاردو سولاس على الحوار مع التقاليد الخاصة بشعب «المابوش»[37]. أما في الأكوادور فإن مجموعة ميلتون كاسيرس

Twitter: @abdulllah1994

وكليـة التربية والثقافة الجامعية لدراسـة الأندين والذي كان من مؤسسـي مجلة الدراسـات البيـن- ثقافية، قد وضعوا إطاراً مهمـاً لتعميق العلاقات بيـن السـياقات والثقافـات المختلفة مـن وجهة نظـر ثقافـة الأندين. وفي مكسـيكو عملت ديانا دي فالكار على إرسـاء أفكار التكامل بين الثقافات والتحليلات الجندرية بهدف تطوير فلسفة نسوية متعددة الثقافات[38]. وقد انبثق عن ذلك العديد من الدراسات الأنتربولوجية الثقافية كما مع استابان كروتز[39]. أما جوزف أسـترمان فقد قدّم تفسـيراً نسقياً للفلسفة الأندية من منظور بين ثقافي[40].

تبرز هذه اللحظات (كما تبرز غيرهما مما لم نتطرق إليه هنا) أن هذا النموذج قد اكتسـب دلالة قارية، وقد أسـهم بذلك لا بالحوار مع أوسـاط ثقافيـة أخرى في العالم، بل بوصفه تواصلاً مع العوالـم المختلفة في «عقر الدار».

المراجع

C. V. Barloewen: Werte in der Kulturphilosophie Nord-und Lateinamerikas. Ein systematischer Beitrag zur Geistesgeschichte des amerikanischen Doppelkontinents, Frankfurt/M 1898.

C. Beorlegui: Historia del pensamiento filosofico latinoamericano. Una busqueda incessante de la identitad, Bilbao: Universiada Deusto 2004.

J. E. Gracia (Ed), Latin American Philosophy in the Twentieth Century. Man, Values and the Search for Philosophical Identity, New York 1986.

H. Krumpel: Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihr Entwicklung, Berlin 1992.

R. Fornet-Betancourt: Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundet, in : Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren 10/11 (2004), 81-97.

A. Rama (Hrsg) : Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte von Jose Marti bis Salvador Allende, Frankfurt/M.1982.

L. Zea (Ed): Fuentes de la cultura latinoamericana, 2Bde, Mexico 1993.

Twitter: @abdulllah1994

الهوامش

(1) قابل : G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke in zwanzig Band 12, Frankfurt/M. 1970,17 ff.

(2) قابل : Zun Beispiel: A.Caturelli, La filosofia en Hispanoamerica,Cordoba (Argentinien) 1953, Jao Cruz Costa, Contribuicao a Historia das ideas no Brazil, Rio 1956, R. Insua, Historia de la filosofiaem Hispanoamerica, Guayaquil 1945, M.Kempf, Historia de la filosofia en Latinoamerica, Santiago de Chile 1958, C.Lascaris, Desarrollo de las ideas filosoficas en Costa Rica, San Jose 1984, F Larroyo, La filosofia iberoamericana, Mexiko 1978, F.Romero, Sobre la filosofia en America, Buenos Aires 1952, und LeopoldoZea, El pensamiento latinoamericano, Barcelona 1976. بالألمانية يمكن المقارنة مع: .H Krumpel, Philosophie in Lateinamerika. Grundzuge iher Entwicklung, Berlin 1992.

(3) قابل : Raul Fornet-Betancourt, Zur interkulturellen kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie, Nordhausen 2005.

(4) قابل : Miguel Leon Portilla, La filosofia nahuatl, estudiada en sus Fuentes, Mexiko, 1974, B, Gerstenberg, Philosophisches Denken im präkolumbischen Mexiko und die Philosophie der Kolonialzeit in Lateinamerika, in R. Moritz/ H. Rustau/ G. R. Hoffman (Hg) Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin 1988, 227-265

(5) قابل : Popol Vuh o Libro del Consejo de los Indios Quiches, Buenos Aires 1975, Chilam Balam de Chumayel, Madrid 1986, E.Seler, Popol Vuh. Das Heiligie Buch. Der Quiche Guatemalas, Berlin 1975, G.Lanczkowski, Die Religionen der Azteken, Maya und Inka, Darmstadt 1989.

(6) قابل : J.Estermann, Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autoch-thonen andinen Weisheit, Frankfurt/M 1999.

(7) نشير إلى ما يلي من أعماله : Recognitio Summularum (1554) und Dialectica Resolutio cum Petri Hispani et Aristoteles (1554)

(8) نشير هنا إلى: A. Rubio: Commentaria in Universam Aristotelis Logican (1605). Dieses Werk kennt man auch als Logica Mexicana, da er es in Mexiko geschrieben hat.

(9) الإشارة إلى كتابه الرئيسي : Celebriores controversias in Primum Sententiarum Scoti (1636).

(10) قابل : Johannes Maier, Zeuge einer befreienden Kirche: Bartolome de las Casas, Leutersdorf am Rhein 1988, und Gustavo Gutierrez, En busca de

Twitter: @abdulllah1994

los pobres de Jesucristo.El pensamiento de Bartolome de las Casaس, lima 1992.

(11) قابـل : Jaime Rubio Angulo, Historia de la filosofia latinoamericana I, Bogota 1979, 169 ff.

(12) قابل : Carlos de Siguenza y Gongora, Seis Obras, Caracas 1984.

(13) قابل : Sein Hauptwerk: Elementa Recentioris Philosophiae (1774).

(14) قابل : Sein Dialogwerk: El muevo Luciano (1779).

(15) كتابه الأساسي يحمل عنوان : Philosophia Electiva (1797)

(16) Simon Bolivar: Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, hg. V.H.-J.Koning, Hamburg 1984. إن أفكار بولتفار السياسية والاقتصادية تلخص في رسالته من جامايكا وفي خطابه 1809. قابل : dazu ebd., 31-40.47-59.

(17) Simon Bolivar: Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, 52.

(18) Simon Bolivar: Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, 125.

(19) Zu Alberdi vgl. R. Fornet - Betancourt, حول الأفكار الفلسفية في أميركا اللاتينية : in: Ders: Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt/M. 1988, 49-65, C. Beorlegui, Historia del pensamiento filosofico latinoamericano. Una busqueda incesante de la identitad, Bilbao 2004, 211 ff.

(20) حول الوضعية في مكسيكو: Die umfassende Studie von L.Zea , El positivismo en Mexico, Mexico 1990. ظهرت الدراسة في جزئين 1943/44). نظرة مختصرة حول الوضعية في أميركا اللاتينية C.V Barloewen, Werte in der Kulturphilosophie Nord-und Lateinamerikas, Frankfurt/M. 1989, 324-327.

(21) حول الوضعية الاشتراكية R. Fornet-Betancourt, Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des «positiven Sozialismus» in : Dia – lektik 2 (1993) 135-150.

(22) الترجمة الألمانية في: Jose Martis «Unser Amerika» findet sich in A. Rama (Hg.) Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte von Jose Marti bis Salvador Allende, Frankfurt/M 1982, 56-67.

(23) نجد ترجمة ألمانية لذلك في : A. Rama, Der lange Kampf Lateinamerikas, 97-123.

(24) نظرة مختصرة عن فلسفة Antonio Casogibt C.v. Barloewen, Werte in der Kulturphilosophie Noed-und Lateinamerikas. Ein systematisher Beitrag zur Geistesgeschichte des amerikanischen Doppelkontinents, Frankfurt/M 1989, 364-384.

Twitter: @abdulllah1994

(25) O. Paz, Das Labyrinth der Einsamkeit, Frakfurt/M. 1985, 133.

(26) O. Paz, Das Labyrinth der Einsamkeit,147.

(27) حول أفكار Jose Carlos Mariategui vgl. R.Fornet –Betancourt, Ein anderer Marxismus. Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika, MAINZ 1994, 100-140. Ferner G.Maihold, Jose Carlos Mariategui: Nationales Projekt und Indio-Problem, Frankfurt/M 1988, J.Oshiro, Vernunft und Mythos .Das philosophische Denken von Jose Carlos Mariategui, Koln 1996, und J.Morales Saravia (Hg) , Jose Carlos Mariategui.Gedenktag zum 100. Geburtstag, Frankfurt/M.1997.

(28) Berlin /Freiburg (Schweiz) 1986. الأصل الإسباني ظهر في Lama 1928.

(29) قابل : Jose Carlos Mariategui, Ideologia y politica, Lima 1973.

(30) G. F. W. Hegel, Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte, in: Ders: Werke in 20 Banden, Bd.12, Frankfurt/M. 1986,114.

(31) نظرة عامة عن استقلال الأفكار وعلاقتها بأفكار التحرر N.Werz, Das neuere politische und sozial wissenschaftliche Denken in Lateinamerika, Freiburg/Br. 1991, 146-221.

(32) قابل حول أخلاق التحرر في فلسفة Enrique Dussels, Freiburg/Basel/Wien 1992.

(33) النص الإسباني الأصلي على الإنترنت AFYL.org.

(34) نشير إلى الجزء التوثيقي Centro Abya Yala (Hg) , Primer encuentro continental de teologias y filosofias afro, indigena y cristiana, Quito, Abya Yala , 1995.

(35) ظهر أول عرض لفلسفة العمل هذه عام 1994 : R. Fornet-Betancourt, Filosofia Intercultural, Mexiko 1994, erschienen aunch unter dem Titel: Hacia una filosofia intercultural latinoamericana, San Jose 1994.

(36) قابل : D. Picotti, Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde America latina, in : Raul Fornet-Betancourt(Hg) kulturen der Philosophie, Aachen, Verrlag der Augustinus-Buchhandlung, 1995, 151-170, dies., Rasgos logicos del aporte africano a nuestra identiadad cultural „ in: Raul Fornet- Betancourt (Hg) Unterwegs zur interkulturellen Philosophie, Frankfurt/M, IKO-Verlag, 1998, 194-206, dies (Hg) El negro en la Argentina, Buenos Aires, Editorial del Sol 2001.

(37) Vgl. R. Curivil, Espiritualidad mapuche „ in : Abya Yala 2 (1997), 2-5, Algunas reflexiones socio antropologicas y filosoficas sobre el presente y el futuro del pueblo mapuche, in: http: //www.mapuche.cl/documentos, R.Sallas, Lo sagrado y lo humano, Santiago, 1996, Etnodesarrollo y modernidad en Ameriica Latina, im Sammelband :

Twitter: @abdulllah1994

Actas de la Conferencia Estilos de desarrollo en America Latina, Santiago 1999-46-55.

(38) قابل : Diana de Vallescar, Cultura, Multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural, Madrid 1999, dies: Interculturalidad desde la perspectiva de la mujer, Mexico, Centro de Espiritualidad, 2000.

(39) Stefan Krotz, Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft, Frankfurt/M 1994.

(40) Josef Estermann, Filosofia andina. Estudio intercultural de la sabiduria autoctona andina, Quito, ABYA –Yala 1998. النسخة الألمانية : Andine Philosophie, Frankfurt/M. IKO-Verlag, 1999. قابل بالألمانية الأعمال التالية : ANDINE Philosophie.Aufsatze zur Rehabilitierung kolonisierten Denkens in: Neue Zeitschrift fur Missionswissenschaft 50 (1994), 189-205, Apu Taytaku. Theologische Implikationen des andien Denkens, in: Raul Fornet-Betancourt(Hg) Mystikder Erde, Elemente einer indianischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1997-76-106, Der Mensch als Chakana (Brücke). Identiatat als Relationalität. Menschwerdung und Initiation im Kontext des andinen Denkens, in: Th. Schreijack (ed.) Menschwerden im Kulturwandel, Luzern 1999, 343-361.

Twitter: @abdulllah1994

Twitter: @abdulllah1994

فلسفة أميركا الشمالية

أنطون غرابنر –هيدر
Anton Grabner- Haider

طغى المفكرون الإنكليز والفرنسيون على الفلسفة الأميركية في فترة عصر التنوير. فقد تم الأخذ بالتصورات والأفكار التي أطلقها المفكرون الأحرار والفلاسفة الأخلاقيون أمثال جون لوك، ودافيد هيوم وآدم سميث، وإلى جانبهم أيضاً أفكار فرنسوا فولتير وجاك روسو، وإن بطريقة انتقائية. كما قام المفكرون الأميركيون بإعادة بثها والتفكير فيها. من خلال هذه السيرورة تمت معالجة المسلمات الأساسية المرتبطة بالتنوير الأوروبي، مثل مبادئ حقوق الإنسان عامة والتسامح الفكري بين مختلف الطوائف المسيحية فوق الأرض الأميركية وإدخالها في الدستور الأميركي (عام 1786).

في القرن التاسع عشر جرى البحث في الجامعات الأميركية الناشئة في الولايات المتحدة وفي كندا بمضامين الفلسفة الأوروبية، وبمفاهيم الفلسفة المتعالية كما عند كانط أو في المثالية الألمانية، وأفكار الوضعية الفرنسية (أوغست كونت). وعلى الهامش أيضاً عرفت أفكار شوبنهاور أو نيتشه طريقها إلى العالم الفكري الأميركي، إلا أن هذا العالم بالكاد قد تعرّف إلى الماركسية.

الأفكار الأساسية أتت من جانب الفلسفة النفعية كما عند جيرمي

Twitter: @abdulllah1994

بنتام، أو جون ستيورات ميل. وقد اعتبر ذلك ذا قيمة عالية ومن حيث التوجه مفيداً الفكر، الأمر الذي بدا مفيداً ومساعداً إن للأفراد أو للمجتمع ككل. وبالتالي هدف السلوك الجيد لتحقيق قدر أكبر من السعادة لعدد أكبر من الأشخاص. إذ اعتبر بنتام أن مبدأ المنفعة في السلوك البشري وفي طريقة تصرفاتهم يهدف لتأمين الحياة السعيدة لأكبر عدد ممكن من المواطنين. فمن الواضح إذاً أن الفضيلة الأخلاقية تنطوي باستمرار على منفعة شخصية واجتماعية. إذ إن كل تقييماتنا الأخلاقية تتوجه إلى اختبار اللذة أو نقيضها.

إلا أن معظم الناس لا يتصرفون بشكل جيد لأنهم يرجون نتائج إيجابية تنعكس على حياتهم. بل عليهم انتظار الثناء أو الثواب من المجتمع أو الدولة جراء سلوكهم الجيد. وبالعكس عليهم انتظار العقاب أو اللوم على التصرفات الخاطئة أو السيئة. فنحن في سلوكنا نتبع باستمرار شعورنا الأخلاقي الذي يتطور مع سير العملية التربوية[1].

إلا أن جون ستيوارث ميل كان مقتنعاً أننا في تصرفاتنا إنما نتبع غايات محدودة باستمرار، وهي التي تتيح لنا السعي لتحصيل السعادة في الحياة الشخصية والاجتماعية. لذلك علينا ان نميّز بين أشكال إشباع رغباتنا الدنيا أو العالية. والتوزيع العادل للخيرات على السكان (العدالة) يقوم على فرضية تأمين حد أقصى من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس. بذلك يتبع التقييم الأخلاقي للأفعال ولأنماط السلوك باستمرار النقاط التي ينظر منها إلى المنفعة، العدالة الاجتماعية، الحرية الشخصية، تقدم الثقافة، احترام كل فرد وفعاليته. حتى في السياسة تلعب هذه المعايير باستمرار دوراً كبيراً، إذ بذلك فقط بإمكاننا مضاعفة سعادة حياة الناس[2].

قام الكسيس دي توكفيل بتحليل أشكال حياة الديموقراطية في أميركا وتعرّف إلى حدودها مع ما تقدمه من حسنات. لا مجال في الحياة الديموقراطية للحديث عن أي استخدام مباشر للشعب يفوق ما

Twitter: @abdulllah1994

لديه. ذلك أن حرية الفرد يمكن أن تتأثر بقرارات الأكثرية في الحالات القصوى، وإن أي سوء استخدام للسلطة السياسية لا يمكن استبعاده حتى في الديموقراطية. وإن خطر شكل الدولة هذا إنما يحصل بسبب الميل الدقيق إلى الحد الأوسط الذي غالباً ما تتبعه غالبية السكان في الدولة. فمن السهولة بمكان أن تتأثر إنجازات النخب عبر الجهود الذي تبذلها الجماهير. ثم إن الاعتماد على حسن الفهم العام يمكن أن يوصل إلى تدنٍّ في التطور الثقافي[3].

الفلسفة الذرائعية

أثرت الحركات الفكرية لكل من فرنسيس بيكون ودافيد هيوم على ممثلي الفلسفة الذرائعية في أميركا. هكذا أراد شارلز ساندرز بيرس أن يسهم بجعل المفاهيم والأفكار أكثر وضوحاً في الفلسفة[4]. إذ إن سيرورة معرفتنا هي بمثابة حركة توصل اضطرابنا الداخلي مجدداً إلى هدوء السلوك الذي لا تعكير فيه. وتنتظم هذه السيرورة من خلال تجربة الشك ومن التأملات الموقتة. من وجهة نظر فعلية تعتبر قناعاتنا غير المشكوك بها بمثابة فرضيات ستظهر يوماً ما وكأنها مليئة بالأخطاء. لذلك لا يمكن الحديث عن معرفة نهائية، إذ إن كل معارفنا هي معارف موقتة، فهي تخطو باستمرار من عدم يقين جديد إلى وجهات نظر جديدة (قابلية التكذيب).

في سيرورة اكتساب العلوم نجد أنفسنا باستمرار في الطريق إلى مواقف حياة أفضل وأكثر مطابقة مع الفرضيات. وهكذا تعلمنا بعض الفرضيات الواقعية بوجود أشياء واقعية، لا علاقة لصفاتها بآرائنا الخاصة إطلاقاً. فكل قناعة تفترض شكلاً محدداً من الوعي، فهي تحمل الشكل الداخلي على الهدوء لفترة طويلة وتعطي إشارات للسلوك الصحيح. إن حوارنا المعرفي مع الشك المعيوش يوصل إلى سلوك تظهر آثاره المحددة باستمرار في عالم الحياة. إلا أن دلالة أفكارنا وقناعاتنا يمكن أن نتعرف إليها من خلال نتائج هذا السلوك. إذ لا بد أن تظهر الأفكار

Twitter: @abdulllah1994

المختلفة من خلال مختلف طرق السلوك، وهذه الطرق هي التي تحدد مضمونها. هكذا تكون دلالات المفاهيم باستمرار ضمن طرق السلوك، التي تتأثر بها[5].

لا تستدعي هذه القناعة الذرائعية والمرتبطة بالسلوك أي أخذ بالماهيات الماورائية في بناء المفاهيم، كما أنها تتنكر لكل تصور يرتبط بالأفكار الفطرية (العقلانية). فالمعيار الذرائعي سيكون أول الأمر مرتبطاً بدلالة المفاهيم لا على حقيقة الأقوال. ولكن من دون استخدام العلامات اللغوية لا يمكننا التوصل لأية معرفة عقلانية. لذلك ومنذ البداية تلعب نظرية العلامات اللغوية (علم الدلالة) دوراً هاماً في الفلسفة.

ولذلك تمثل علاماتنا اللغوية الموضوعات الموجودة خارجنا: إنها تقيم علاقة مع الأشياء التي تشير إليها ولا تصبح مفهومة إلا داخل ترابط أكبر. بالنسبة لنا نحن البشر تستدعي العلامات اللغوية طرق سلوك عينية. إن توفر العلامة (أيقونة) هو البعد الأول للغة، وعلاقة العلامة بالموضوع تشكل مستواها الثاني. ومن ثم فإن أولاً ارتباط بسياق تأويل أكبر (رمز) هو ما يشكل المستوى الثالث وهو الذي يسهل العلامة اللغوية.

في عملية المعرفة تعتبر الذات العارفة نفسها عضواً في جماعة من بشر عقلاء لا حدّ لقدراتهم وملكاتهم. أما حقيقة أحكامنا حول الأوضاع فتنتج عن التوافق مع القناعات التي تجد مشروعيتها وسط جماعة لغوية. إن نظرية «الإجماع» هذه المرتبطة بالحقيقة هي نظرية تفرغت عن نظرية التطابق التي تعتبر أقدم منها. تعتبر قناعة ما حقيقية حين تلقى ماهية معرفية ما في الحكم على وضع معين إجماعاً وسط جماعة مثالية. تضم هذه الجماعة المثالية، كل الكائنات الحية العاقلة التي يمكننا أن نكون على ترابط معها. أما ما ترتبط به قناعات جماعة التفكير المثالية، فهو ما نسميه «الواقع»[6].

Twitter: @abdulllah1994

عدا ذلك، أبدى بيرس قناعته بوجوب وجود بنية واقع مثالية، يمكن أن يكـون اللـه أسـاس وجودها. بإمكاننـا أن نفترض أن ثمة مبـادئ فكرية متعـددة مؤثرة فـي الطبيعة كلها وفـي الكون، حتى لو كنا لا نعرف شـكل تأثيرها. هكذا بإمكاننا اعتبار قوانين الطبيعة أفكاراً تنمّ عن وعي عام، وهذا الوعي بإمكاننا أن نطلق عليه في لغة الدين اسم «الله». ونتيجة ذلك يتوجه النظام في الطبيعة إلى غايات هي ميول سيرورة الطبيعة إلى أهداف محددة هـي جـزء مكمل للكون. من هـذه الزاوية يكون لأفعـال الصدفة المحضة على الذرات التي لا حصر لعددها باسـتمرار نتائج غائية. إذ بوجود جوهر إلهـي لا نسـتطيع تصوره بشـكل أكثر دقة، يمكـن أن يكون النظـام الغائي موجوداً في سيرورة الكون[7].

إن الإيمـان بجوهـر إلهـي يجـب الحكـم عليـه تبعـاً لنتائج سـلوك النـاس المؤمنين. إذ نجد في سـيرورة الكون لعبة تبـادل دائمة بين الصدفة والضرورة، ومن الحدث الذي يكون صدفة يمكن في كل زمن اسـتخراج نظـام معيـن. لا بد مـن رفض صـورة عالم تكـون خاضعة للآليـة الصرفة أو للقدريـة، ذلـك أن قـوة الحـب (agape) هي التي تؤمن فـي نهاية الأمر تماسـك كل الكائنات الحية. على أي منطق للمعرفة أن يرتبط في الفلسفة بأخلاقية السـلوك الجيد بالخبرة الجمالية لما هو جميل. بإمكاننا في نهاية الأمـر قيـاس دلالـة المفاهيـم والأفـكار التي تسـهم بتحقيق تطـور العقل الشـامل. في سـيرورة تقدم معرفتنا لا بد من الأخذ بعيـن الاعتبار أن لكل موضوعـات معرفتنا بترابطـات تأويلها. وبالتالي فـإن كل معارفنا خاضعة للتجاوز وللتحسن.

التطور اللاحق للفلسفة الذرائعية

كان وليم جيمـس أكثر توجهاً إلى الفكر التجريبي، وقد أراد جيمس أن يتغلـب علـى نموذج الفكـر العقلانـي والتجريبـي أيضاً. فهـو أتى إلى الفلسـفة من موقع علم النفس التجريبي ورأى في أشـكال الفكر الفلسـفي التعبير عن المشـاعر الإنسانية وعن الأمزجة المختلفة. فالعقلانيون برأيه،

Twitter: @abdulllah1994

يفكـرون بطريقـة عقديـة واحتكارية، في حيـن أن التجريبييـن يميلون إلى الفكر التعددي والريبي. ولذلك يمكن للفلسـفة الذرائعية أن تشكل توفيقاً بين الموقفين المتناقضين. فهذه الفلسـفة تتجه إلى الوقائع، إلا أنها لا تتبع أي أسس مادية. ولا تقبل بأي فكر ما قبلي ولا تعلق أي حكم مسبق سلبي على العقيدة الدينية.

فـإذا كان للعقائـد الدينيـة أثـر إيجابي على حيـاة الناس المشـتركة، فـإن لهـا بذلك ما يبررهـا، وحينذاك سـيكون بالإمكان اسـتخدام المعايير الذرائعية للحقيقة عليها. إلا أن أفكار المثالية التأملية التي لا ارتباط بالحياة الاجتماعية هي بالتالي أفكار لا قيمة لها وغير حقيقية أيضاً. بهذه الفرضية الأساسـية لا يمكن لأي تفسير توحيدي للعالم أن يبلغ درجة الوصول إلى المطلـق. ولا ليبقـى لنا بعد ذلك سـوى القبول بتعددية تفسـيرات العالم، فالحقيقـة تـؤول بأشـكال متعـددة ولا يمكن النظـر إليها كوحـدة كلية[8]. بإمكاننـا التفكـر بتعدديـة الكـون كمـا لـو كان «دولاً متحـدة»، وعلينا في المستقبل أن نتحدث فعلاً عن «كون تعددي».

هكذا تتسـاءل الفلسـفة الذرائعية وبمزاج تجريبي عـن الوقائع وعن النتائـج التـي يمكـن أن تراقب معهـا. وخارج الوقائـع القابلـة للمعرفة لا يمكـن افتـراض وجـود أي شـيء فعلـي. وفي هـذا التصوّر تصبـح قضايا الخيـر الأخلاقـي خاضعـة للمراقبة مـن زاوية النفعيـة إن بالنسـبة للأفراد أو للجماعـة. فـكل تأكيـد عقيدي على عقيـدي على حقيقـة مطلقة يجب أن يصـار إلـى تجـاوزه، إذ إن الذرائعيـة طريقـة فـي التفكيـر والمعرفـة، ولكنهـا ليسـت فـي ذاتها حقيقـة نهائيـة. ونحن نعتبـر واقعـاً كل ما يمكن لحقيقتنا المعرفية أن تحسـب حسـابه. ولكن بمـا أن كل حقائقنا المعرفية هـي حقائق مؤقتـة وزائلة، فإن تفسـيرنا للواقع يجب أن يخضع باسـتمرار للتجـاوز وللتصحيـح. ثـم إن كل المنظريـن للمعرفـة وكل الفلاسـفة هم بشـر زائلـون وعرضة لارتـكاب الخطأ، لذلـك فإننا لا نملـك أي خط في الوصول في علمنا إلى الأمان الأخير[9].

Twitter: @abdulllah1994

على كل مفاهيمنا وفرضياتنا وعلى كل مضامين إيماننا الديني أيضاً أن تخضع لحكم الحياة الاجتماعية تبعاً لمعايير نتائجها العملية. والصح هو ما يجب أن يكون مفيداً لنا في طريق التفكر، والخير الأخلاقي والصالح هو كل ما يفيد حياتنا المشتركة ويكون نافعاً لها. وبالتالي تعتبر كل الأفكار صحيحة إذا ما استطاعت توسيط الفرضيات المعتادة والمعارف الجديدة. ولا تكتسب نظرياتنا أي محتوى معرفي إلا إذا استطاعت القيام بدور أداة قابلة للاستخدام في الإيضاحات والاستشرافات العلمية. بذلك يصبح معيار الحقيقة هو التوافق بين أحكامنا والواقائع التي يُصار لمراقبتها[10].

النظرية الحق تقوم بتحقيق قدر أكبر من الاستمرارية وقدر أوسط من التغير في سيرورة المعرفة العلمية. وبالتالي تعتبر النظريات العلمية وسيلة يمكننا بواسطتها تحقيق الثبات والانسجام في علومنا. ثم إن لسيرورة كسب العلم باستمرار علاقة بتقييماتنا الشخصية. ولأن الأمر يسير على هذا النحو فإنه لا يمكن الوصول إلى أية منهجية أو لأي علم شامل ملزم. فكل طريق من طرق المعرفة يوصل إلى الهدف المنشود هو طريق يمكن سلوكه. هنا تبدو لنا التعددية التي طالما جرى الحديث عنها في سياق ما يعرف «بما بعد الحداثة» بشكل حاد. من وجهة نظر ذرائعية لا يمكن اعتبار الأحكام المعزولة أحكاماً صحيحة أو خاطئة، فالتقديرات هذه لا تكون ممكنة إلا في سياق أحكام أخرى.

بذلك تختفي بالنسبة للفلسفة الذرائعية الحدود الحادة بين الأقوال حول الأمور وحول التقييمات المناسبة لها. فإذا ما تم اعتبار الحقيقة بنسبة فائدتها ومنفعتها في سيرورة المعرفة، فإنه لا بد لنا أن نجعل التقييمات في أساس ذلك حتى يتسنى لنا التأكد من المنفعة.

لذلك يشير الحق إلى كل شيء يعتبر جيداً في طريقة الاعتقاد. يحصل هذا التقييم باستمرار في سياق اتخاذ المواقف العملية، وفي سياق الأحكام التقليدية والمواقف الانفعالية. باختصار، إنه يحصل في سياق النظرة إلى العالم أو في سياق تفسيرنا له. في مثل هذا السياق بإمكان

Twitter: @abdulllah1994

الأفكار الدينية والمذاهب أن تكون نافعة للحياة الاجتماعية الشخصية، أو هي مساعدة لها في معظم الأحوال، بل بإمكانها أيضاً أن تؤمن استمرارية الحياة بالنسبة للمجموعة. إذ إننا نجد في حياتنا مجالات، مثل الدين أو الاخلاق لا يمكن أن تتقرر بطريقة عقلانية.

هنا تلعب السيرورات الانفعالية دورها، وهذا ما عبّر عنه باسكال مستخدماً في ذلك صورة «القلب». إن من حسنات الإيمان الديني تحديد موقع الإنسان في الكون الكبير بحيث لا يعيش تجربة الكون بشكل لا شخصي، أو أن يعتبر أمراً محايداً، يخاطب بصيغة الضمير المحايد (es = ضمير المحايد بالألمانية) بل يمكن للإنسان التخاطب معه بصيغة المخاطب (باستعمال ضمير du). بذلك يمكن للإنسان المتديّن أن يفهم نفسه بوصفه جزءاً مستقلاً فاعلاً في سيرورة الكون.

إن الألوهة ليست متماهية مع الكون، بل هي تحقق ذاتها من خلال هذه السيرورة. لذلك فهي ليست كلية القدرة وكلية العلم، بل هي خاضعة للزمنية وللتاريخية. إن النظرة التعددية للعالم وللدين تعطي الفرد شعوراً عميقاً بالثقة وبالأمان بالكون. ذلك أن للكون أيضاً بعداً ليس آلياً وبعداً روحياً. بإمكاننا القول أيضاً وبتفكر فلسفي بالثقافات أن الكون يعي نفسه[11]. فإلى التجارب الدينية تنتمي أيضاً المعارف بالعجز وبالفشل في الحياة. لذلك نميل لافتراض وجود شيء أكبر وأقوى منا بالذات، شيء إلهي نصل إليه بطريق الإيمان.

جعل جون ديوي (توفي عام 1952) الفلسفة الذرائعية مثمرة بالنسبة للعلوم التربوية وللبحث الاجتماعي. وقد كان شديد الاقتناع بأنه بإمكاننا بواسطة محاولاتنا على الصعيد المعرفي النظري والعملي تقليص الأمور التي نجهلها وأن نتجاوزها أيضاً. إلا أننا لا نستطيع بواسطة عقلنا «المحض» الوصول إلى أية معارف أكيدة، إذ إن الرؤية الخالصة للكينونة ليست ممكنة لأي منا. بل إن كل معارفنا مترابطة مع سيرورة السلوك والتعامل. ولأن الأمر كذلك فلا يمكن على الإطلاق

Twitter: @abdulllah1994

فصل المعارف النظرية عن المعارف العملية. وهكذا لا تحصل المعرفة في سياقات الرؤية أو النظر، كما كان يعتقد إلى الآن، بل في سياقات السلوك وشبكة الأعمال.

إننا نظهر باستمرار من خلال الإثارة ردة فعلنا على العالم الخارجي المحيط، ثم نبدأ بتأويل هذه الإثارة. وبذلك تقوم بين أعضائنا وبين عالمها الطبيعي والاجتماعي المحيط سلسلة معقدة من التأثيرات المتبادلة، وإحدى هذه التأثيرات هي معرفتنا العقلية. وهذه المعرفة تتبع الهدف القائم على الإبقاء على حياتنا وعلى الدفع بها قدماً. بذلك تشكل انطباعاتنا الحسية باستمرار بدايات تجاربنا ومعارفنا. إذ في سيرورة المعرفة نعيد مضامين خبرتنا بطريقة تتيح لنا إظهار ردة الفعل على هذه التجربة. وبالتالي نسعى بحد أقصى لبناء ولتأويل كل معلوماتنا الناتجة عن الحسّ.

هكذا تكون انطباعتنا الحسية بالدرجة الأولى في خدمة محركاتنا السلوكية، ولا تصبح مصدر معرفتنا إلا بشكل غير مباشر. حتى القواعد المنطقية تكتسب أيضاً من خلال التجارب الأمبريقية. لذلك فهي ليست ما قبلية، بل تكتسب من خلال التجارب العملية. فكل المفاهيم المنطقية هي مفاهيم إجرائية تشبه مفاهيم القانون الشكلية، إذ لا تتشكل إلا في سياق الأمور العملية ومن السلوك في الحقل الاجتماعي. وهي تشكل نموذج السلوكات الأخرى، ولكن بشكل موقت على الدوام. وبذلك يوصل بحثنا العلمي أولاً إلى نظريات جديدة ومتطورة حول عالم حياتنا الذي نتحرك فيه.

إلا أنه علينا الآن أن نعيش كل نظرياتنا تبعاً لنتائجها العملية بالنسبة للتعامل والسلوك، إذ هي تقوم من خلال الترابط العيني للسلوك. بذلك تكتسب كل نظرياتنا بأي شكل كان رابطاً بالحياة الاجتماعية والثقافية. ولا بد أن تبقى المعارف والمذاهب الفلسفية باستمرار خاضعة للتقييم، الذي يتأسس من خلال التقاليد الاجتماعية. فهي نظريات تتعامل مع

Twitter: @abdulllah1994

الأزمـات والصراعات بيـن التأويلات التقليدية وبيـن المتطلبات الجديدة وحقول القضايا الجديدة. وبالتالي على الفلسفة أن تتحرر على الدوام من التصـورات القديمة التي لـم تعد لتكفي المواقف الحياتيـة الجديدة. وفي الوقـت نفسـه على الفلسـفة أن تطرح تأويـلات وجود جديـدة وأن تطرح حلولاً جديدة لقضايا الحياة القائمة.

بواسـطة قـوى عقلنـا نسـتطيع أن نشـكل طبيعتنـا ومجتمعنـا بحـد أقصـى ليكـون لصالـح كل النـاس. ولا يجـب علـى الواحـد أن يعتبـر نفسـه فـرداً معـزولاً، إذ عليـه أن يفهـم بشـكل أفضـل وجـوده المترابـط مـع السـياق الاجتماعـي وأن يفهـم أيضـاً توجهـات سـلوكه أيضـاً. ومع فرنسـيس بيكـون آمـن جـون ديـوي أيضـاً بإمكانيـة تشـكيل عالـم حياتنا الاجتماعيـة بطريقـة أخلاقيـة أكثـر مسـؤولية[12]. ولبلـوغ هـذه الأهداف لا بـد مـن جعـل التناقضـات القديمـة بيـن الخبـرة الأمبيريقيـة وبيـن العقل النظري تناقضات نسبية.

فـي علم الأخلاق لا بد من رفع توجهنا باتجاه هدف حياتي أسـمى، أو إلـى معيـار أعلـى. ثـم إن السـعادة والمنفعة لا يمكـن أن تكونـا الغاية الأخيرة من سـلوكنا. بذلك لا تتوجـه التربية الجديدة إلى أهداف ثابتة، بل هـي توقظ في الإنسـان ملكات وقدرات بهدف بث الفاعلية والاسـتقلالية فـي كل فرد. علـى كل إنسـان أن يضع أهدافـه الخاصة في الحياة بنفسـه، تمامـاً كما افتـرض ذلك المفكـرون الأوائل فـي عصر التنوير. والإنسـان يتعلـم طيلـة فتـرة حياتـه، فهـو يجـرب باسـتمرار اسـتراتيجيات معرفـة وسـلوك. وبذلـك يكـون قـادراً للتعلـم مـن الأخطاء التـي يقترفهـا والتي يقوم بها لتكوين سلوك بديل.

تعتبر الديموقراطية بشـكل الدولة الأفضل بالنسبة لسـيرورة التعلم الشـخصية والاجتماعية، فبالديموقراطية يسـتطيع كل المواطنين وبطريقة متساوية المشـاركة بسـيرورات المعرفة والتقييم الأخلاقي، وبفهم الحياة وحـل القضايـا الحياتيـة. بذلـك علينـا أن نأخذ الشـروط الأوليـة لحياتنا

Twitter: @abdulllah1994

الإنسانية على محمل الجد، وأن نتخلص في الوقت نفسه من النظرات الماورائية الأساسية. إذ إن كل معارفنا هي معارف مشتقة من عوالم وأشكال حياتنا العينية، وهذا ما قام بصياغته في الوقت نفسه لودفيغ فيتغنشتاين. إذ كان للفلسفة الذرائعية من خلال وليم جيمس أثرها القوي عليه.

أشكال الفلسفة التحليلية الفكرية

ثم إن لودفيغ فيتغنشتاين قد طبع تفكير الفلسفة التحليلية في البلدان الأنكلوساكسونية بقوة. سواء تعلق الأمر بالفلسفة المصاغة بلغة إنشائية مثالية أو بالفلسفة المصاغة بلغة عادية. هنا نجد محركات قوية تم أخذها من الفلسفة الذرائعية والتفكير بها باستمرار. تناولت الفلسفة المصاغة بلغة إنشائية بشكل أولي مع تطور اللغات المنطقية والصورية، التي وجدت لها منافذ متعددة إلى العلوم الحاسوبية. وبالمقابل حللت فلسفة اللغة العادية قواعد اشكال اللغة التي نمت طبيعياً. بذلك تقوم بشكل أولي أشكال الحياة وعوالم الحياة التي تقوم "ألعاب اللغة" داخلها وتحيا فيها، وتدخل مجال البحث.

تعامل مفكرون آخرون مع أشكال التعامل في اللغة، ومع مختلف أفعال الكلام، وأشكال الخطاب، الإنجازية وغير الإنجازية المعيارية والتخاطبية. يجب تحليل اللغة داخل نظرية تحيط بالتواصل الإنساني، وبذلك يُصار إلى التفصيل بأبعاد اللغة إلى تركيبية دلالية وذرائعية.

وفي هذا الإطار قدم جيلبرت رايل (توفي عام 1976) تصوره عن العقل الإنساني، الذي يعتبره رزمة من الاستعدادات تميل إلى السلوك في اتجاه معين بمجرد أن تتوفر الشروط المناسبة لذلك. وبالتالي فلا يمكن إيضاح عملياتنا العقلية بطريقة طبيعية فقط، إذ هي تطور دينامية خاصة بها تتجاوز السيرورة البيولوجية. إلا أنه لا يترتب علينا انطلاقاً من هذه النظرة استخلاص وجود جوهر عقلاني لا مادي، إذ لا بد من الابتعاد نهائياً عن مفهوم «الشبح» الديكارتي في آلة الجسم الإنساني[13].

لاحقاً طوَّر بيتر سترفسون هذه الفرضية. إذ اعتبر أن علينا في

Twitter: @abdulllah1994

الفلسفة أن نبتعد عن تصور وجود «نفس» (Psyche) لا مادية. إذ إن تصور الشخص الإنساني وحدة جسدية - عقلية (نفسية) من الأمور التي يتوجب تمييزها بوضوح عن الموضوعات الفيزيائية. فالشخص مفهوم يستقى من اللغة العادية اليومية إلا أنه مفهوم لا ينضب في الفكر الفلسفي. وتصور عالم مكاني- زمني هو تصور يعود إلى فهمنا للواقع، لكنه تصور لا يمكن تأسيسه عقلانياً. إذ لا يمكن لنا في تصوراتنا الفكرية التنازل عن المفاهيم الأساسية، كالسبب والمكان والزمان والخبرة أو التجربة[14].

بدوره قام بول فويرباند Feyerabend (توفي عام 1994) بتطوير التصور التعددي للفلسفة الذرائعية واستخدامها أيضاً في مجال النظريات العلمية. لقد أراد من خلال دراسته العلمية لحالات الخطأ أن يظهر أنه لا وجود لقاعدة تجعل من المعرفة معرفة قابلة للتعميم، بل إنه في كل علم ثمة العديد من المناهج والقواعد الممكنة. ونتيجة ذلك يصبح انتظار تقديم تصورات مختلفة للواقع ممكناً وهذا ما يصار إلى البحث فيه أيضاً. باستمرار يمكن أن نجد نظريات متعددة حول موضوع واحد (كل شيء ممكن)، وهي نظريات تتنافس في ما بينها بهدف إيجاد حل فاعل للقضية. ففي المستقبل علينا أن نتنازل عن القول بتصور نظري احتكاري أو بإيضاح واحد يتناول الواقع.

أدى هذا التعدد المنهجي لجعل كل النظريات العلمية نظريات نسبية، فذلك يساعد على التعلم وعلى التقدم. وبالتالي لا بد لتصوراتنا الغربية حول العلم أن تستكمل في المستقبل من خلال الاطلاع على رؤى العالم في الثقافات الأخرى. بل يتوجب علينا أيضاً أن نتفهم الأشكال المبكرة في تفهم الوجود، مثل الأسطورة، وعلم الفلك، والكهانة بوصفها أشكالاً «فوضوية» من المعرفة[15].

أما ويلارد فان أورمان كوين (توفي عام 2000) فقد قال بتصور أمبيريقي، إلا أنه تصوّر أراد أن يتجاوز الموقف الماورائي في التجريبية المباشرة. فهو يعتبر «فلسفة العقل» إحدى أشكال الماورائيات التحليلية.

Twitter: @abdulllah1994

إذ إن العلاقة بين الإدراك والنظرية التي توضحه ليست بالبساطة التي أراد أوائل التجريبيين عرضها. فالنظريات العلمية لا يمكن أن تعود أبداً وبالكامل إلى ما يسمى بالوقائع، إذ هي تقدم لنا ومن وجهة نظر دقيقة العديد من التفسيرات. وبالتالي فإن ثمة حد دقيق بين الأقوال المنطقية والأقوال الأمبريقية لا بد من مراعاته. ولذلك يصعب أيضاً فصل الفلسفة كلياً عن العلوم الأمبريقية. بل إن الفلسفة والعلوم يتشاركان في العمل معاً من أجل تحسين شبكة المفاهيم، حتى يصار للتوصل إلى التطابق مع الواقع قدر الإمكان. تقوم هذه الأطروحة الشمولية على عدم إمكانية فحص كل الفرضيات العلمية بمعزل عن بعضها بعضاً.

فصحتها وقدرتها على الإنجاز يمكن أن تتحقق فقط في سياق نظرية شاملة حول الواقع.

علينا أن نعتبر واقعاً كل ما تعتبره النظريات العلمية واقعاً وحقيقياً. ولغتنا هي بمثابة عمل فني اجتماعي يمكن إيضاحه من خلال تصرفنا الشفوي. أما دلالات تعابيرنا اللغوية فليست شيئاً عقلياً يرتبط بالعلامات اللغوية الارتباط الوثيق. إن الأسطورة القديمة، التي تجعل من اللغة «متحفاً» للمضامين العقلية، هي أسطورة يجب الابتعاد عنها. وافتراض وجود دلالات مجردة لم يعد يساعدنا في تحليلنا للغة. ذلك أن مجال المفاهيم العقلية لم يعد قادراً على التحديد المنطقي الدقيق. إن ما نقوم بتحليله، ليس إلا علاماتنا اللغوية، والتي بدونها لا يمكن لمسيرة تفكيرنا أن تكون ممكنة، ما يعني أن تفكيرنا يرتبط على الدوام ببنى اللغة[16].

كذلك أبدى تلميذه هيلاي بوتنام قناعته بأنه علينا فهم كل وظائف لغتنا انطلاقاً من تصرفنا الشفوي فقط. إذ إن دلالات تعابيرنا اللغوية ليست عقلية برأيه، بل هي أكثر ما تكون نتيجة تخطيط داخل جماعة لغوية. وبالنتيجة فإن الفكر الإنساني يكتمل باستمرار داخل بنى اللغة. ومن الواضح أن حقيقة العالم الخارجي موجودة، وهي حقيقة لا

Twitter: @abdulllah1994

علاقـة لها كليـاً بتفكيرنـا. لذلك نتوصـل بواسـطة قدراتنا العقليـة لتقديم توصيـف قد يكون جيداً أو سيئاً حـول هذا الواقع، إلا أننا لا نسـتطيع أبداً أن نرقـب أو أن نحكـم علـى توافـق علاماتنا اللغويـة مع العالـم الواقعي، انطلاقـاً مـن نقطة محايدة معينـة («عين اللـه»). إلا أنه حين يبـدو التطابق بيـن نظاميـن من أنظمـة التوصيف، حينهـا لا نجد صعوبة فـي تقرير أيهما الأقرب إلى الحقيقة التي نعاين[17].

إننا ندرك عالمنا باستمرار بشـكل نسـبي فـي علاقته مـع توصيفاتنا اللغويـة. إلا أن هـذه «الواقعية الداخليـة» تترك لنا المجال واسـعاً لتجاور نظريـات مختلفـة بنّـاءة ولقيام تفسـيرات متعـددة للعالم. إلا أننا نسـتطيع وانطلاقاً من وجهات نظر ذرائعية أن نعرف بوضوح، ما هي أفضل، أواسط التوصيفـات لمـا ندرك من واقـع. بذلك يصعـب التجاوز الكلي لنسـبوية المعرفة أو لنسبوية النظريات العلمية.

أمـا ريشـارد رورتي (ولد عـام 1931) فقـد اعتبر أن للفلسـفة مهمة أخرى. فهي ليست علماً حقاً، بل فناً، يحاول أن يوضح التصورات اللغوية للعالـم. فمنـذ العصر اليوناني القديم ما زالت تتابـع الجدل المفتوح حول تطابق شتى أشـكال تفسيرات العالم. بالطبع لا نسـتطيع نحن أن نستمر في اعتبار وعينا «مرآة» للطبيعة. فمعظم ممثلي الفلسفة التحليلية يقترفون خطأ إذ يطـوّرون نظرياتهم حول التصورات اللغويـة للعالم. إذ لا يمكن الجزم بصحة التميزات القديمة التي أقمناها، مثل التمييز بين الذات والموضوع، بين المادة والنفس، فهذه ليسـت إلا نتيجة الاستعمال الخاطئ للغة. بذلك يتبع رورتي أفكار لودفيغ فيتغنشـتاين المتأخرة بعد أن انعطف هذا الأخير باتجـاه الذرائعيـة. إذ اعتبر كل التوصيفات النسـقية للعالـم مجرد «ألعاب لغوية»[18].

بالاسـتناد إلـى نظرية فيتغنشـتاين في ألعـاب اللغـة، انعطـف رورتي إلى الاتجاه النسـبي ما بعـد الحداثي في المعرفـة. فالأمبريقية الحديثة في أميـركا قـد أظهـرت بوضـوح أن كل العلـوم لا يمكـن أن تسـتند فقط إلى

Twitter: @abdulllah1994

التجربـة والخبـرة، إذ إن التجربـة الأمبريقية لا تكفي لتكويـن دليل علمي كامـل أو لتكوين نظريات فلسـفية حول العالم. فالأحـكام الأولية القديمة ضـد الماورائيات قد توقفت إلى حد مـا، وقد صارت مهمة العلم مقتصرة علـى بلوغ تقدم في المعرفة من خـلال التفحص التجريبي والمنطقي لكل اختصـاص مـن الاختصاصات العلميـة. حتـى القضايـا الماورائية يمكن تبريرها، إلا أن العلاقة بحقائق نهائية يجب أن تتوقف.

هنـا تظهر فلسـفة اللغة عند التجريبيين الحديثيـن العلاقة الوثيقة بين لغتنـا وطريقـة تأملنا للعالم وتفسـيرنا له. فتحليل القضايا الفلسـفية يمكن بلوغـه في جـزء أول منه عبـر النظر إلى اللغـة اليومية، وفي جـزء آخر عبر اسـتخدام المنطق الحديث. بذلك يمكن، وشـيئاً بعد شيء، تجاوز العديد مـن الطـرق الخاطئة في الفلسـفة التقليدية. تظل اللغة الإنسـانية موضوعة أساسية حتى في الفكر الومبيريقي[19].

قضايا الاخلاق والدين

ركـز جون رويلـز (توفـي عـام 2002) أعماله على قضايـا الأخلاق والفلسفة السياسية، لا سيما في كتابيه «نظرية العدالة» (1971) و«الليبرالية السياسية» (1993). بحسب وجهة نظره قام الناس وفي ظل الشكل القديم مـن الثقافـة وتبعـاً لسـيرورة طويلة بموزانـة ظـروف حياتهـم وتطلعاتهم المتبادلة بشـكل ذكي وناجح. وبعد تأمل طويـل وعقلاني توافقوا أن على كل فـرد أن يعمل بحد أقصى على حماية المجموعة. وبذلك تمكنوا وبعد مرحلة تعلم أخرى من تطوير الأسـس الأولية في العدالة الاجتماعية. بعد هذه الأسس الأولية كان على الناس جميعاً التمتع بالحق نفسه الذي يؤمن لهم حداً أقصى من الحرية، وهو حق لا بد أن يكون متوافقاً ومناسباً للحرية التـي يمتع بها الآخـرون أيضاً. ومن جهـة ثانية تعتبر الفـوارق الاجتماعية والاقتصاديـة مقبولـة فقط، إذا كانـت تفيد مصلحة الجميـع، وحين تكون المواقـع الاجتماعيـة داخل المجموعة مفتوحة بالأسـاس أمام كل أعضاء المجتمع وبطريقة متساوية[20].

Twitter: @abdulllah1994

بهـذه الطريقة يمكـن اعتبار العدالة الاجتماعيـة بمثابة «انصاف» من حيـث تحديدهـا لتوزيع الظـروف الحياتيـة. ومن أجل ذلك تمـت العودة إلـى نظرية العقد في الدولة وفي المجتمع وإلى القيم السياسـية الأساسـية التـي عرفتها أوروبا إبّان عصر التنوير. لقد تم تصوير حرية الأفراد بوصفها حقاً دسـتورياً مضموناً لكل مواطن في الدولة، فالعدالة الاجتماعية يمكن بلوغهـا من خلال تشـجيع الدولة للضعفاء وللأقل موهبـة. فالأخوّة تعني التوزيع المنصف لإمكانيات التأثير في المجتمع.

هنا يمزج جون رويلز وبقناعة قوية القيم الليبرالية الأساسية مع أفكار الدولـة الاجتماعيـة. وقد رأى أنيشـاي مارغاليت في العدالـة الاجتماعية وفي الاسـتقامة السياسـية القيمتين الأساسـيتين في المجتمعـات الحديثة والليبراليـة فهمـا تلتقيـان مع هـدف الكرامة الإنسـانية عامـة لتكون بذلك مداميك الثقافات الحديثة[21].

بدوره اتخـذ روبرت نوزيك في كتابه «الفوضـى، الدولة والاتيوبيا» (1974) موقفاً ليبرالياً جذرياً. فقد نظر إلى كيفية عمل المجتمع الإنسـاني تبعـاً لنموذج منطق السـوق الحر. على الدولة أن تتدخـل بأقل قدر ممكن فـي قواعد السـوق، ما يعنـي أن عليها أن تهتـم فقط وبأقل قـدر بالضعفاء اجتماعيـاً. علـى الدول بحـد أدنى أن تحمي حرية كل فـرد بما يكفي، عدا ذلـك على الدولة أن تضمن لكل مواطن ما اسـتحصل عليه بطريقة قانونية من ملكية. إذ لكل فرد الحق غير المحدود بالملكية. أما الضعفاء اجتماعياً في الدولة فيجب مساعدتهم من خلال تقديم مبادرات طوعية، إذ إن تقديم المسـاعدات الاجتماعيـة ليس من واجبات الدولـة الليبرالية. فعلى قاعدة المسـاعدة الذاتية والمبادرات الوطنية تسـتطيع العديد مـن الجماعات أن تتماسك وأن تساعد الضعفاء والفقراء. وهذا ما سبق لجون ستيوارت ميل أيضاً أن لاحظه[22].

ناقـض منظّـرو المدرسـة المجموعاتيـة هـذه التصـورات الليبرالية الجذريـة. إذ اعتبـرو كل مواطـن فـي الدولـة بمثابة عضو فـي الجماعة أو فـي المجتمع. وقد انطلقـوا أن الواحد الفرد لا يسـتطيع البقاء دون حماية

Twitter: @abdulllah1994

المجموعة. وبالتالي فإن لكل مواطن في الدولة مسؤوليته الواضحة إزاء الدولة والمجتمع. فالتصرف الإنساني يحدث باستمرار من خلال العلاقة بالأسرة، بالجماعة وبالقريب. وبالتالي يعتبر الفضائل الاجتماعية الشروط اللازمة لكل مجتمع فاعل. وبالتالي أيضاً للفضائل المتعلقة بالمسؤولية الاجتماعية وبالتضامن الأفضلية على الحقوق بالحرية للأفراد.

اتخذ مايكل والتزر موقفاً متوسطاً بين النظرية المجموعاتية وبين الليبرالية. ففي كتابه «دوائر العدالة» (1983) انحاز إلى فكرة «المساواة المركبة» بين كل مواطني الدولة. تقوم هذه المساواة على ما يلي: إن الغنى الاقتصادي لا يدل بشكل آلي أبداً إلى التأثير السياسي، الثقافي أو الديني في الدولة.

إن المساواة البسيطة في التوزيع، أي أن يمتلك الجميع الخيرات بشكل متساوٍ، ليس ممكناً. إلا أن المساواة المركبة توزع على المواطنين مع القليل من الملكية للمواد والخيرات المزيد من التأثير في السياسة والثقافة والاقتصاد والتربية والعلم والدين. ولا يمكن لهذا الشكل من المساواة أن يتحقق بشكل أفضل إلا في شكل الدولة التي تعتمد الديموقراطية وفي دولة القانون.

وفي مسألة الدين قدم شارل تايلور محركات ذات أهمية خاصة. ففي كتابه «مصادر الذات» (1989) أراد أن يعيد بناء القيم الأوروبية وقيم الثقافة المسيحية الأساسية. إذ اعتقد أنه لا بد حتى في عالم الحياة الحديث من إيمان بالتأليه وبتوجه لصورة إله شخصي. إذ إن المسيحية ومنذ زمن التنوير الأوروبي قد زرعت وبعمق سيرورة تعلم لا يمكن لها أن تنتهي. حتى في الثقافة العلمانية ستظل قيم الإيمان المسيحي الأساسية محافظة على دلالتها. إذ إن الثقافة الحديثة قد طوّرت بدورها مظاهر من التفسير المسيحي للعالم، وبذلك تتشابك الثقافة والدين بعمق. وفي حضارة حقوق الإنسان العامة قد بات ممكناً عيش الأهداف القيمية الواردة في الأناجيل المسيحية أفضل مما كان في النظام الكنسي المغلق.

Twitter: @abdulllah1994

بذلك أبدى شارل تايلور قناعته بأن الدين المسيحي قد أسهم بتطوير الثقافة الحديثة، وأن هذه الثقافة لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تهدد الإيمان الديني. ومن مصادر الذات والشخصية الإنسانية يُشار إلى قيم العيش المشترك الأساسية، وإذا أمكن أيضاً إلى القناعات الأساسية في الدين. إذ إن الدين الذي يتخذ منحى إنسانياً يسهم بتأسيس القيم الأخلاقية وبتوجيه الحياة وبتأويل الوجود. فإن الكثير مما يستطيع الدين تحقيقه يعجز التفسير الإلحادي أو الطبيعي للعالم عن تحقيقه. بإمكاننا باستمرار تفسير تجاربنا وخبراتنا دينياً، وبذلك نكسب قدرة أكبر على الاستمرار تحت ضغط الوقائع اليومية. ربما كان باستطاعة الدين أن يكبح الفردية المتطرفة، إذ هو يذكرنا باستمرار بجذورنا المشتركة وبمسؤوليتنا الشاملة[23].

كان لجاك داريدا (توفي عام 2004) تأثير قوي على فلسفة ما بعد الحداثة الأميركية، إذ أمضى قرابة 40 عاماً يدرس في الولايات المتحدة (في بالتيمور ويال). وقد اتخذ من التجربة اليهودية في تجاوز الحدود، والغربة، والاختلاف وعدم الانتماء وحتى في عدم الحصول على هوية معينة موضوعات تعليمه. وانطلاقاً من تاريخ حياته كان شديد الارتياب إزاء منطق الملكية والهوية. إذ كان يرى أن الفكر اليهودي يتأرجح بين التجربة والمنفى والانتماء إلى وطن، بين الخلاص والانجراح، بين العبودية والسيادة بين التحديد واللانهاية.

إن تفسير النصوص المكتوبة ليس ممكناً من دون "تفكيك" المعاني والدلالات القديمة. بذلك فقط يمكن لمضمون المعنى الجديد أن ينمو، وذلك بارتباطه بظروف حياة جديدة. ونموذج هذا التفسير الجديد للنصوص نجده في التعامل اليهودي مع التوراة ومع (فلسفة) القابالا. فكل نص يحتفظ بحدث لغوي أصيل توصله العلامات اللغوية. إلا أن هذا الحدث الأصلي لا يمكن أن يكون معيوشاً من جانب قراء النصوص المتأخرين، إنه حدث لا يقبل التكرار. إذ بوصفنا قراء للنصوص فنحن

Twitter: @abdulllah1994

نحمل باستمرار تجربتنا الخاصة في تفسير النص. وبذلك نتوصل باستمرار إلى تعددية الدلالات (Polysemie)، أو إلى تعددية «ألعاب اللغة» إذا ما أردنا استعارة تعبير فيتغنشتاين. وقد صارت تعددية دلالات الوجود هذه العلامة التي تتميز بها ثقافة ما بعد الحداثة. ولا يمكننا العيش مع هذه التعددية إلا بطريقة ديموقراطية. لقد انفصلنا وابتعدنا عن تأويلات العالم والوجود القديمة الاحتكارية الطابع، إلا أن الخطاب الميتافيزيقي يظل رغم ذلك ممكناً ومفتوحاً.

إن الصورة التي تناسب تعدديتنا ما بعد الحداثية في ألعاب اللغة هي صورة برج بابل، أو شجرة اليهودة اليهودية المتعددة الأغصان والفروع. في سيرورة التفسير للنصوص اللغوية نعمد إلى تفكيك المضامين الدلالية القديمة لنبني معاني دلالية جديدة. إننا نعيش سيرورة تحول ما كان ثابتاً حتى الآن. إن الفكرة الدينية القديمة حول الاصطفاء الإلهي يجب أن توسع الآن لتشمل شعوباً وبشراً قدامى. والقضية التي تتعلق بحقيقة إلهية أخيرة يجب أن تظل أيضاً مفتوحة من خلال الشروط التي تجعل الثقافة الإلحادية ممكنة. ذلك أن الآخر والأكبر، الماورائي الخفي يتجلى لنا في الصمت وفي العجز اللغوي. وقد أبدى لودفيغ فيتغنشتاين آراءه بشكل مماثل.

انبنت الديموقراطية على ثقافة التسامح والصداقة، إذ إن إيديولوجية الصراع والعداوة قد أوصلت إلى ديكتاتورية فظيعة. وقد كان كل من كارل سميث ومارتن هيدغر رواد الفكر الذي عبّر عن العداوة التي بلغت حداً ميتافيزيقياً أقصى، فقد رأوا الشكل الأساسي للوجود الإنساني من خلال الصراع. إلا أنه ومن خلال الثقافة الإنسانية الخاصة بالصداقة ستتمكن من تجاوز نموذج الصراع والتخلص منه[24].

في ثقافة ما بعد الحديثة نعيش (حواراً متعدداً) يتناول تفسيرات الحياة، حيث سيكون بإمكان كل الشعوب والثقافات أن تسهم بذلك. فثمة حاجة ماسة للاستعانة بالفرضيات القديمة للفلسفة (التفكيك) من

Twitter: @abdulllah1994

أجل إفساح المكان لوجهات نظر جديدة. فلا أحد يجب أن يقلق تجاه تعدد الأصوات التي تتناول تفسيرات الوجود الإنساني، إذ إن كل تحصيل لمضامين الفكر لن يكون إلا مؤقتاً. حتى صور الدين القديمة وكذلك الأساطير والأسئلة الميتافيزيقية تتمتع بعنصر بقاء تجب معرفته، وعلينا أن لا نطرحها وعلى عجل جانباً[25].

بشكل عام، تتميز فلسفة شمال أميركا بتعددية التوجهات الأساسية. فهي تتصرف بكثير من التسامح تجاه الدين والماورائيات مقارنة بالفكر الأوروبي. لقد حافظت التقاليد الفكرية الأنكلوساكسونية الواقعية والتحليلية والذرائعية على سيطرتها في العديد من المجالات، أما التأملات المثالية فكانت أقل تواجداً. أما الأكثر تقدماً فكان الحوار البين ثقافي، أو القول بفلسفة ما بين ثقافية. فهنا تتدخل أيضاً تفسيرات العالم القادمة من اليابان والصين والهند ومن الإسلام ومن أفريقيا، لتدخل بقوة حقل الجهود الفلسفية. ولا مجال أيضاً للتقليل من المحركات المثمرة التي تنسب إلى الفكر اليهودي[26].

الهوامش

(1) J. Bentham: Einfuhrung in die Prinzipen der Moral und Gesetzgebung. Hg. Von W. Harrison, Oxford 1948.

(2) J. St. Mill: Utilitarism. London 1868.

(3) A. de Tocqueville: Über die Demokratie in Nordamerika. New York 1850.

(4) Ch .S. Peirce: How to make our ideas clear. New York 1878.

(5) Ch .S.Peirce : Schriften I., Frankfurt 1967, 334-344.

(6) Ch. S .Peirce : Pragmatismus-Vorlesung von 1903، in : Schriften II، Frankfurt 1968, 306-310.

(7) Ch. S. Peirce : Schriften II, 344-350

(8) W. James : Pragmatism. London 1908. Der Pragmatismus .Hamburg 1977, 72-80

(9) W. James : Der Pragmatismus, 74-85

Twitter: @abdulllah1994

(10) W. James: Der Pragmatismus, 61-65

(11) W. James : A pluralistic universe. New York 1928, 311-318

(12) J. Dewey: Reconstruction of philosophy. Boston 1957، 87-92.

(13) G. Ryle: The concept of mind. New York 1949.

(14) P. Strawson : Einzelding und logisches Subjekt 1959.

(15) P. Feyerabend : Wider den Methodenzwang 1974.

(16) W. van Orman Quine : Wort und Gegenstand. New York 1960.

(17) H. Putnam: Representation and reality. Chicago 1983.

(18) R. Rorty: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie 1979.

(19) M. Morgenstern/ R. Zimmer : Denkwege der Philosophiegeschichte. Düsseldorf 2003, 216-222.

(20) M. Morgenstern/ R.Zimmer : a.a. O., 264-268

(21) H. Joas: Die Politik der Wurde und die Sakralitat der Person. In: Braucht der Mensch Religion? Freiburg 2004, 130-138.

(22) M. Morgenstern / R.Zimmer, aa.a.O., 264-268.

(23) H. Joas: Eine katholische Moderne. In : Ders: a.a .O., 96-107.

(24) J. Derrida : Politik der Freundschaft. Frankfurt 2000, 265-270.

(25) J. Valentin : Jacques Derrida. In : A. Kilcher u.a (Hg): Metzlers Lexikon jüdischer Philosophen. Stuttgart 2003, 453-456.

(26) إن الكاتب الأساسي لهذه المقالة قد وافته المنية فجأة بسبب المرض، وقد توجب على الناشر أن يتدخل بشكل عابر. لذلك لم يصر سوى لتقديم مقالة قصيرة. في أية طبعة أخرى لا بد من أن نحسب الحساب لعرض أكثر إحاطة.

Twitter: @abdulllah1994

من روائع الثقافة الألمانية
بالتعاون بين مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
واتحاد ديوان شرق غرب

أطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم برنامج «ترجم» بغية المساهمة في تجاوز التأخر الثقافي الذي تعيشه المجتمعات العربية ومد أواصر الحوار مع الثقافات العالمية، مؤمنة ومقتنعة بأن الترجمة جسر بين الثقافات وأحد أهم أسس الحوار وتجاوز سوء الفهم. وفي هذا السياق يتم تقديم مجموعة ترجمات لعشرات من أهم الكتب الألمانية، والتي ما تزال مجهولة في الثقافة العربية على أحسن صورة، سواء على مستوى الترجمة أم على مستوى التدقيق اللغوي والمراجعة.

إن اتحاد ديوان شرق غرب الذي يعمل منذ سنوات على خلق حوار حقيقي بين الثقافة الألمانية بامتدادها الأوروبي، والثقافة العربية، يعتبر أن التبادل الثقافي جزء لا يتجزأ من مشروع التنمية البشرية ومشروع خلق إنسانية فوق الأعراق والأحقاد. ويطمح المشروع الحالي إلى نقل مجموعة من روائع الأدب والفكر الألماني إلى اللغة العربية.

والاتفاق بين مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم واتحاد ديوان شرق غرب، يمتد إلى تنظيم لقاءات وحوارات ونشاطات ثقافية وفنيّة، بحيث يكون الحوار حواراً بين ثقافتين وبالاتجاهين، وتكون الترجمة جزءاً من هذا العمل الكبير.

Twitter: @abdulllah1994

أنطون غرابنر هايدر

ولد عام ١٩٤٠ في بولاو. درس اللاهوت الكاثوليكي والإنجيلي في توبنجن، بون، مينستر، فيينا وغراس. ثم أصبح كاهناً كاثوليكياً، فأستاذاً للتربية الدينية. تخلى عن الكهنوت وتزوج . حصل على شهادة التأهيل في الفلسفة وعمل في مجال النشر بصفة أستاذ، درّس فلسفة الدين في جامعة غراس. ألّف حوالى ٣٠ كتاباً، ترجمت مؤلفاته إلى عشر لغات.

د. جورج كتورة

مواليد العام ١٩٤٥ لبنان. يحمل دكتوراه الفلسفة من جامعة توبنجن المانيا ١٩٧٧ . أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية. عميد كلية الاعلام والتوثيق فيها . وضع دراسات في التصوف الاسلامي و في فكر عصر النهضة. ترجم العديد من المؤلفات لهابرماس وأدورنو وهوركهايمر وغيرهم كثير.

Twitter: @abdulllah1994

فلسفة وأديان

هذا الكتاب

في نطاق علمنة الاقتصاد والثقافة تزداد إطلالتنا على تأويلات العالم عند الشعوب الغربية وعلى الحضارات. فقد كان الفلاسفة ومدارسهم وقبل الجميع هم من أسهم بشكل أساسي بتفسير العالم والحياة. إذ قد قارعوا الخطوات التي تعلموا من ثقافاتهم مع أفكارهم وتقييماتهم.

يعرض هذا الكتاب بشكل موجز وواضح أفكار ومذاهب أهم الفلاسفة عند كل الشعوب، وفي كل القارات وعبر المراحل التاريخية: فلسفة الهنود، والصينيين واليابانيين والبوذيين، والمسلمين واليهودية والمسيحية والثقافات الأوروبية والأفريقية وأميركا اللاتينية وشمال أميركا.

تم وضع هذا الكتاب من جانب أهل الاختصاص والفلاسفة بطريقة مفهومة وهو يعتبر عملاً يؤلف بين الفكر الثقافي وكتاب الحوار والتبادل. إغراؤه يقوم على الإيجاز والوضوح: مع ثبت بالأسماء والجداول الزمنية وأحدث المراجع.

ISBN 978-9948-15-213-2
9 789948 152132

EAST WEST PUBLISHING
شرق غرب للنشر